

کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

خطی

۱۶۴۴۶

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

کتاب مجروح حاشیه شرح کلام توحیدی از خفزی -

امامان الرابع - خفزی

مؤلف

مترجم

۶۴۴۴

شماره قفسه



جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب

۲۰۷۶۱۱

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

Handwritten marginal notes in Persian script, likely commentary or additional text related to the main work. The text is dense and covers the left margin of the page.

1 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100

والممكن ان يكون له وجوده في ذاته لا في غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره لا في ذاته
والممكن ان يكون له وجوده في ذاته وفي غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره وفي ذاته

اذ نحن نريد ان نثبت على هذا التقدير
ايضا متان وجود الممكنات اما تحقيق الوجود
وتحقق الوجودات فيكون الوجود على وجوده
الشيء ما لم يوجد له وجودا في نفسه
الممكن ان يكون له وجوده في ذاته
تقدم الشيء في ذاته وبذلك ثبت وجوده
الوجود بالذات كما لا يخفى بادي تأمل وهدى
حقيق بان يكون طريقه الصديقين الذي
يستمدون بالحول عليه وبعبارة اخرى
بجميع الموجودات من حيث هو وليس له
بالذات وبذلك ثبت وجوده واجتماعه
بالذات وبعبارة اخرى بجمع الموجودات
من حيث هو موجود يمشع ان يصير لاشياء
محضا وجميع الممكنات ليس يمشع ان يصير
لاشياء محضا وبذلك ثبت وجود واحد
بالذات ولعل ان جميع رايين هذا

والممكن ان يكون له وجوده في ذاته لا في غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره لا في ذاته
والممكن ان يكون له وجوده في ذاته وفي غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره وفي ذاته

والممكن ان يكون له وجوده في ذاته لا في غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره لا في ذاته
والممكن ان يكون له وجوده في ذاته وفي غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره وفي ذاته

والممكن ان يكون له وجوده في ذاته لا في غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره لا في ذاته
والممكن ان يكون له وجوده في ذاته وفي غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره وفي ذاته

المطلب الذي لا يخلو من البطلان التام
مبتنية على قلة بدعيته وهي ان جميع
الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او
غير متناهية في حكم واحد في المكان
طرا بان الانقسام عليها بالكلية فيعين شيئا
لاشبهه في صحة سابق ولا في صحة ما قبل
من ان يوجد جميع الممكنات الصرفة وجب
ان يكون خارجا عنه بالضرورة والامر
الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات
لا في صحة ما قبل من ان جن الممكنات الصرفة
لا يمكن ان يكون له فاعلية لها بالانتم ان يكون
علة لنفسه ولعلله اذ بلا حلة التقدير المذكور
يحكم كل عاقل بانه لا بد لجمع الممكنات من ان يكون
علة له بالذات وعلى لاطلاق والعلة بهما
الصفة على جميع اجزاءه ولا في صحة ما قبل من ان
لا يمكن ان يكون ممكن تامين الممكنات متناهية

والممكن ان يكون له وجوده في ذاته لا في غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره لا في ذاته
والممكن ان يكون له وجوده في ذاته وفي غيره
والممكن ان يكون له وجوده في غيره وفي ذاته

المعروف

ولله الحمد والثناء على من لا ينقطع
عن ذكره ولا ينقطع عن شكره ولا ينقطع
عن شكره ولا ينقطع عن شكره ولا ينقطع

از انقضای

卷二

ليس شيء منها الا نسا الذات بحيث يتجلى الحكا
عنه في اي وقت ففرض وان كان وقتا
من هو ما والعرض ان معنى الصدق منها
ليس الا مكان النظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل فان الفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احدها حقيقة صدق
الفعل ولا صدقها وارادوا منها
امكان الصدور واللا صدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية
كون الفاعل بحيث ان شاء فاعل وان
لم يشأ لم يفعل والتلازم بين معنيهما
ظاهر فغيباهما منفوق عليهما بين الفهم
بالنوع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحده مع اتفاقهما
في ان ايجاد العالم وعدمه لايجادا مكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار لزمانه

ليس شيء منها الا زمانا بحيث يستحيل ان يكون
عنه في اي وقت فرض وان كان وقتا
معه هو ما والفرض ان معنى الصحة منها
ليس الامكان بالنظر الى افعالها
حيث هو فاعل فان الفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احدها صحة
الفعل ولا صدورهما وادادوا منها
امكان الصدور واللا صدور بالشيء
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية
كون الفاعل بحيث ان شاء فاعل وان
لا يشاء الفعل والثالثة ان يكون

والتاريخ في سنة ١٢٠٧

المص و اكر المعزلة بل عند اكثر المسلمين ولا
لازم الفرض لا بما المذكور فكيف يصح
استعماله في مطلقهم نعم يصح استعماله في
ليني ذلك الدليل على اثبات ان بائنه تقا
في العالم ليس بالاجاب اصلا بل بالقدرة

الاجراء القياسية لفتح الباب في الامور
التي هي من اختصاصه في الامور
التي هي من اختصاصه في الامور
التي هي من اختصاصه في الامور

الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص
 مصلحة تعود الى العالم وقررة قالوا بتخصيصه
 لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا وقت
 العالم في غير ذلك الوقت ممسكا لانه لا وقت
 قبل ذلك الوقت وهو قول الجمهور القاسم على
 المعروف بالكيف ومن تبعه وثمة لم يعرفوا
 بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا
 الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء
 اخر غير الفاعل وهو لا يبالى بالفاعل او
 اعتبر قوا بالتخصيص وانكروا وجوبه
 الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل
 المتحار ان يتحار احد مقدوره على اخذ
 من غير تخصيص وهم اصحاب الحق الاشعري
 ومن يجدد وجودهم وغيرهم من المتكلمين المتأخرين
 اشبهوا بالخفاء في ان المصلحة اختار للمصلحة
 الاولى لكن قالوا بالوجوب **قول** يلزم قوله

لو كان الجوهر
 لا يمتنع ان يكون
 له وجوده في وقت
 لا يكون له وجوده
 في وقت اخر
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت

لو كان الجوهر
 لا يمتنع ان يكون
 له وجوده في وقت
 لا يكون له وجوده
 في وقت اخر
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت

لو كان الجوهر
 لا يمتنع ان يكون
 له وجوده في وقت
 لا يكون له وجوده
 في وقت اخر
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت
 بل هو موجود في
 كل وقت

الى سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط
 حادث عند المصلحة فالوجه في تقرير الدلائل
 سابقا **قول**ه ولتضمن ان يقول لم لا يجوز
 ان يوجد **قول**ه العدة في اثبات وجود العالم
 اجماع المسلمين والحديث المشهور الذي لا
 دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين الشك في
 الى هذا التجوز المخالف للاجماع والحديث
 لئلا قال المصلحة والواسطة غير مقولة اي لا
 دليل عقلي عليه فيجوزها مع انه مخالف للاجماع
 المذكور والحديث المشهور غير متفانية
 وايضا الدلائل العقلية قائم بان الممكن الذي لا
 وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهر وهذا
 ما يوافق كلام الحكماء قالوا يمتنع ان يتخصص
 ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجوب
 الاما هو يعني من كل الوجه من معنى بالقوة و
 هذا صفة الاول تعالى لا يغيره ان كان يفيد

الذات ولا على العلم بالنظام ولا على الحال
ان اتفكا العلة السام عن المعلول في الزمان
محال وكيف يمكن بانفسها ان ارادة الواجب
مع كونها غير زائدة على الذات عن مقتضاها
في الزمان كما حكم المشككين فالذات
في هذا المقام الا ان يتحقق شاذ كاف ويجب
ان يخرج ما قيل في خلاف فان قيل اتفكا
العلة السام عن المعلول اي تقدمها عليه
بالزمان فكيف يكون الحكم القول بامكان
فان الحادث في ان الحوادث له علم تام لا
شبهة ولا تنوع لانه في وجوب ان يتحقق
تلك العلة عليه الزمان اذ لو كان معه بالزمان
تفعل الكلام الى علمها فيلزم الاشياء الى
علة تامة مستعدة على المعلول بالزمان
والا لزم اجتماع علل غير متشابهة متتالية
وهو كذا اتفاق العلل وبذلك يتبين

هذا هو المقام الذي
يحتاج اليه في
العلم بالذات
فان العلم بالذات
لا يكون الا بالعلم
بالنظام ولا على
الحال

هذا هو المقام الذي
يحتاج اليه في
العلم بالذات
فان العلم بالذات
لا يكون الا بالعلم
بالنظام ولا على
الحال

كلام الحكماء على الحكمين في حوزة العلة
السامة عن المعلول قلت تختلف العلل في
علمها بحيث لا يتخلل زمان بين تحققها الصلا
لا يجب الخارج ولا يجب التوهم جازم عند
بالزمن ان يلزم من السام ان تختلف العلة
السامة عن المعلول بحيث لا يتخلل زمان في
كاي لزم من الحكم بان التوهم مع الارادة العلة
علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحوادث
الزمان في حوزة التحقيق بحسب الجليل من الظن
سواء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد
من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي
يلزم من التوهم او قد يرد في الاشارة الى ان
سبق من ان العلم بالاصل هو المرجح فالذا
يتبين امكان التوهم في ان الحوادث
بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصل
تفصيل وتحقيقا لهذا القول

هذا هو المقام الذي
يحتاج اليه في
العلم بالذات
فان العلم بالذات
لا يكون الا بالعلم
بالنظام ولا على
الحال

يريد الترك لا يريد الفعل هذا التركيد
بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل يصدر
عن المتكلم ان علم الفصل قوله اعني انما
الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة
اي قوله فان الصادق هو الذي يصح منه ان يفعل
بان يريد الفعل ووجه الفعل ايقم لبيان
على ما ينبغي فانها لا تناسب ان الاله يستعين
حكمه بغير ارادة الفعل بعد حصول القسم
في ارادة مخرجه كغيره في شئ من المعقولات
والعبارة اللاحقة في الاول هي ان يوافق
الصادق هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل فيجب الفصل بالنظر الى الارادة بالذات
وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب
الارادة المطلوبة بجميع الشرائط اعني الذات
مع كونه قادرا عليها ولعل الشارح تسامح في
العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينبغي

هذا هو المقصود من قوله
انما العلم الفصل قوله اعني انما
الارادة في هذه العبارة والعبارة السابقة
اي قوله فان الصادق هو الذي يصح منه ان يفعل
بان يريد الفعل ووجه الفعل ايقم لبيان
على ما ينبغي فانها لا تناسب ان الاله يستعين
حكمه بغير ارادة الفعل بعد حصول القسم
في ارادة مخرجه كغيره في شئ من المعقولات
والعبارة اللاحقة في الاول هي ان يوافق
الصادق هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل فيجب الفصل بالنظر الى الارادة بالذات
وفي الثاني هي ان يقال ان اراد وجب
الارادة المطلوبة بجميع الشرائط اعني الذات
مع كونه قادرا عليها ولعل الشارح تسامح في
العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا ينبغي

مؤلف

ما ذكره في شرح قول الله وتخصيص من المكاشفة
بالاجزاء يدل على ارادته فانه يدل على انه اعقد
ان ما ذهب اليه من ان ارادة الربانية على الكثرة
فلا للمع في شرح الاشارات لما كان القائل
المشارع عند المتكلمين هو الذي يتساوى في قوة
بالقياس اليه من حيث هو قادر واحتاجوا الى
اثبات شئ بسببه يحصل الطرف الذي يحتاج
فما يشترطه الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي
متحدة عند بعض المعتزلة وقديمة عند مشايخ
وغيره فائدة على علمه عند البعض ثم لا يعلم ان
المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المجردة لا
يعترفون بمتحدة شئ غير الفعل اصلا مع قولهم
انما بان لا يكون بعض الاوقات اسلم للصدقة
واسما باسماء الصدقة في غير ذلك الوقت
اشبه اقول لا يخفى في ان يكون بعض الاوقات
اسلم للصدقة غير راجع الى اسماء الصدقة

في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب مصلح
كأنه في افضل من الله سابقا وانما ان لم يوجبه
كما هو مختار الله فردى هاتين العبارتين
واحد فالظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير وليعلم ان مختار الله هو ان الارادة
مع امتناع غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات
وان بعض الاوقات مع الصدق وان العلم
بالعلم هو موجب اليقين ذلك على فكره
في الامكان لا يثبت **قوله** وانما حاله وجوب
وجوبه وجوبه يمكن الجواب بان وجوبه
لا يثبت بالارادة لا يثبت في المكان الترتيب بالنظر الى
ذات القادر فان المتكبر على الفعل وتر كذا
يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو
وهذا يتحقق في كل حال الوجود والعدم وفي
هذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من في
التعبد **قوله** يعني مختارا منها حال عدم لانه

هذا هو المختار
لأنه لا يثبت
بالارادة
فلا يثبت
في المكان
الترتيب
بالنظر
الى ذات
القادر
من حيث
هو

هذا هو المختار
لأنه لا يثبت
بالارادة
فلا يثبت
في المكان
الترتيب
بالنظر
الى ذات
القادر
من حيث
هو

لكنها عبارة عن المتكبر من الفعل في أي حال
لما قيل ان قوله لا يثبت في المكان من وجوب
الفعل وعدمه فيعبر عن السرا على القدر
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب
المذكور فقول المسافر في الجواب وليعلم ان
المشكلين اختلوا في ان القدرة على الفعل التي
القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتبر الى انها
قبل الفعل واستدلوا بانها تقدمها بوجوبها
الا انهم انما لم يثبتوا قبل الفعل لكان تكليف
الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير
القادر وان كان جازعا عند الاشاعة لانه
غير واقع بالاتفاق كان لا الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها التام ان القدرة يلزمها
كونها مختارا اليها الفعل والفعل عند الجواب
لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الشاغل

ثم قد علم
ان المختار
هو المختار
لأنه لا يثبت
بالارادة
فلا يثبت
في المكان
الترتيب
بالنظر
الى ذات
القادر
من حيث
هو

هذا هو المختار
لأنه لا يثبت
بالارادة
فلا يثبت
في المكان
الترتيب
بالنظر
الى ذات
القادر
من حيث
هو

فان قيل العمل المذهب الى اختيار القول الثاني
ولهذا فالذي يمكن اجتماع القعدة على المستقبل مع القول
في الحال في جواب من قال بشرط القعدة اشياء ثانيا

الناشئ في حال العدم تحقق شرط الناشر في
العدم وفي حال الوجود تحقق شرط الناشر في
الوجود فلا يتحقق القعدة في حال العدم ولا في حال
الوجود قلنا لا ينافي هذا الوجه قوله
او لا ينافي في وجهه ان يقال هذا جوابي
قال القعدة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل
لان القعدة لا يمكن ان يتحقق مع العدم فابقا
المع ان القعدة على الفعل المستقبلي متحقق في
الحال مع عدم الفعل في الحال فبقا مرة
في قولهم ان الفاعل لا يتقدم على الفعل قبل وقوعه
فعل واشياء الفعل ليس فعل الصدقة
الى انه ليس شرط كون اشياء الفعل متعلق القعدة
كونه فعل الصدقة فان اشياء الفعل يتبع ان

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه في القعدة
فان قيل العمل المذهب الى اختيار القول الثاني
ولهذا فالذي يمكن اجتماع القعدة على المستقبل مع القول
في الحال في جواب من قال بشرط القعدة اشياء ثانيا

فان قيل العمل المذهب الى اختيار القول الثاني
ولهذا فالذي يمكن اجتماع القعدة على المستقبل مع القول
في الحال في جواب من قال بشرط القعدة اشياء ثانيا

مكرر

لم يجوز كون الممكن فاعلامتنا الى ان الممكن
 باعتبار ذاته لا يمتنع محض وسكان كذلك لا يمتنع
 ان يبين موجبا يكون عدله وقوع جميع الممكنات
 بايجاد الواجب تعالى وقدرته ومن جوز كون
 الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب
 تعالى حركات الاجسام ضرورة ان القادر
 ايجاد الحرك قادر على ايجاد الحركات كلها
 ان قدرة الواجب المقترنة بجميع شرائطها
 لا يتبعها الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
 بالنظر الى علو النظام لا على تباين واسطكا
 ذهب اليه البعض او مطلقا مع اختلاف
 ان صدور غير الحركات من الجوهر انما هو من
 الواجب تعالى وامتناعه على اختلاف في
 متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير
قوله لا يتم ان امكان علم المقدور
 لا مكان علم الحاجة الى المورث والتاثير لا

هذا هو الوجه في كون الممكنات
 لا يمكن ان يكون لها وجود
 مستقل عن الواجب تعالى
 بل هي تابعة له في الوجود
 والاعتبار

هذا هو الوجه في كون الممكنات
 لا يمكن ان يكون لها وجود
 مستقل عن الواجب تعالى
 بل هي تابعة له في الوجود
 والاعتبار

له في صورة ولا يجاب بالمعنى المذكور سابقا
 باتفاق المسلمين فثبت بذلك كون ما كان
 علم الحاجة الى المورث القادر **قوله** ولو سلم
 لما كان المقدور الشيء مقدور والواجب انما
 جميع المقدورات الى الواجب الذات
 ثبت ثمرة لعل قدرة جميع المقدورات
قوله فان المعتزلة القائلين المعتزلة لم
 امكان تعلق القدرة الواجب تعالى بالامكان
 العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما يتوقف
 براداة بايجاد لا اتصال كما يعلم من التام
 اولهم **قوله** هذا لا يستلزم ان لا
 يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في
 وجود المنع انما الفرق في دفعه فان لا
 لما اتفقوا ان ليس للتاثير ثابته غير
 الوجود دفعه كون ممكن غير مقدور للوجوب
 بان يلزم من كون غير مقدور وجودا عدم

هذا هو الوجه في كون الممكنات
 لا يمكن ان يكون لها وجود
 مستقل عن الواجب تعالى
 بل هي تابعة له في الوجود
 والاعتبار

هذا هو الوجه في كون الممكنات
 لا يمكن ان يكون لها وجود
 مستقل عن الواجب تعالى
 بل هي تابعة له في الوجود
 والاعتبار

امكان صدوره عن الغير فان كان ما يصدق
 عن الغير فانما يصدق عن الواجب بالذات
 وانما على من ذهب المعتبر انه قد دفع المنع المذكور
 بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن
 صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونها
 اي بدو اعتبار كونها مبدءا وعاملا بظهور
 الغير اي لا يلزم من كون الشيء ممكنا الصدور
 عن الغير كونه متعلقا بقدرة الواجب تعالى
 المستبعد لجميع شرائط التام **قوله** فقلنا
 لا غير ان على ما ذكرناه لا يلزم الاجواز ان
 يكون خصوصية المعتقدات الحكمه مافقه
 من تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التام
 بل من تعلق بمراده الاجواز ان يكون الخصوصيه
 مافقه من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان الواجب
 سائله تلك الخصوصيه لم يقع بقدرته **قوله**
 وعلى فان الحكمه لا يمكن ان يصدق غير **قوله**

واجب الوجود بالذات وكما كان له امكان
 بقوله الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود
 الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الحكمه الذي
 ليس له في حقه ذاته وجود محال عندهم انما
 بالاجزاء نعم قبل الوجود وقبل الحركات
 حقيقة ان عندهم في المكاشات يبدل على ذلك
قوله فما نقل سابقا من مبادئ **قوله** ما زان
 تستحق المساده في هذا لا يوجب نحو من صدوره
 يمكن عن غير الواجب تعالى **قوله** وعلى العقل
 آه لا يخفى ان المسمى ان نسبة الذات مع
 اعتبار كونه عين العلم والمراده الى جميع
 التي لها امكان صدوره عن الواجب على سوا
 وان نسبة الذات من حيث هو بدو اعتبار
 كونه عين العلم والمراده بالنسبة الى جميع
 التي لها امكان صدوره عن الغير على سوا
 ولا يخفى ان في صدق هذين الحكمين **قوله**

الكلام في ان الواجب الوجود بالذات
 لا يمكن ان يكون له وجود محال
 بل هو وجود حقيقي لا يتوقف
 على غيره في وجوده بل هو
 المبدأ في وجود كل شيء
 والواجب الوجود بالذات
 هو الذي لا يمكن ان يكون
 له وجود محال بل هو وجود
 حقيقي لا يتوقف على غيره
 في وجوده بل هو المبدأ في
 وجود كل شيء

[illegible]

سوره مقولاً لا على ان تلك الحسنة قد فعلتها
 بل انفس تلك الحسنة التي هي احدى اقسامها
 وهو مقول لا على نفس وجودها من نفس مقولتها
 فمقول لا على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 الكلام وليس بخلاف اني الراجح انفسها بل على انفسها
 المقوليات بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 وليس هو عالم لا على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 يصدر عن تلك الحسنة وليس تلك الحسنة بل على انفسها
 هذه على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقه
 تسد وبيانها متصل المقوليات كما ان المقوليات البسيط
 هذه على المقوليات المنفصلة الى آخرها بل على انفسها
 وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم حين ذاك
 لما كان ظاهر الكلام السابق بل على انفسها بل على انفسها
 انكم عاجز المطلق وهو ان جميع المقوليات المنفصلة
 بالعلم الزايد على الذات وسبب حمل الكلام على انفسها
 وهو قوله وسبب تلك المقوليات مع كثرة على العلم

مقول
 مقول

المقدم على العلم المقسمة المقسمة على جميع المقوليات
 العينية وهذا العلم المقدم هو من نواتج العلم
 لا على انفسها بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 سادس من الراجح الوجود الذاتي هو من جميع
 بقا المقولات وهو انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 الجوهري لا على انفسها بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 بخلاف المقسمة لا على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 مسبق بالعلم الزايد على هذه المقسمة بل على انفسها
 الشك في مقوليات حقيقه المقسمة بل على انفسها بل على انفسها
 اختار في المقولات المقسمة بل على انفسها بل على انفسها
 عبارة والمقولات المقسمة بل على انفسها بل على انفسها
 اختيارا والى المقولات المقسمة بل على انفسها بل على انفسها
 لا يوجد بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 الاختار وهذا العلم المقدم المقسمة بل على انفسها بل على انفسها
 تعالى على انفسها بل على انفسها بل على انفسها بل على انفسها
 صاحب المقولات المقسمة بل على انفسها بل على انفسها

ثم يتبين من هذا العلم الكافي المقدم على جميع الأدلة
 بالإشارة وإشارة في شرح لا يشك في كونها
 فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الأول من
 المذكورة في أمثالين المذكورين سابقا وإشارة
 فيه إلى ما يرد في الشيء الذي ذكرناه أولاً
 على أن هذا الشيء الذي اخترته هو المختار عندنا
 سابقاً له الرتبة التي التزمنا في تعيين العلم وهو
 كما أن الكتاب لا يطلق على من يكون من الكتابين
 لأن ما تم الكتاب أو لم يكن وعلى من يثبت هذا
 كذلك العالم يطلق على من يكون من أول علم سواء
 كان في الأصل استحضار العلم أو لم يكن وعلى من يكون
 مستحضراً له حال استحضار ما يبارق في وقوع العلم
 على أصل الأول بالاعتبار الأول وعلى الثاني بالاعتبار
 الثاني والعالم الذي يكون له العلم بالاعتبار الأول
 وهو في ذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالماً إلى شيء
 ذاته العلم بهذا الاعتبار شيء واحد لا أو اثنين

الثاني هو يحتاج إلى اعتبار صورة العلم والعلوم
 بذلك الاعتبار يشك في كثير من المعلومات والأدلة
 الأولى اعتباراً بالاعتبار الثاني السابق له لا يمكن
 ذاته لا غير ويجوز هناك المذكور والمذكور والمذكور
 ولا اعتبار ولا اعتدالاً بالاعتبار الأول والعلوم
 العلمية من فيكون اعتباراً في ذلك العلم
 ويجوز هناك المذكورات والأدلة بالاعتبار
 الأول اعتباراً واعتباراً من المذكورين قال في النص سابقاً
 راجع إلى ما ذكرته في مراتب العلم النفساني والعلوم
 من هذا الطريق من مطلق على مذهب الحكماء
 حقيقة بل هو مختار العلم وحده الله تعالى والشاهد
 اعتباراً بين أي اعتبار بين العلم والعلوم والعلوم
 في العلم الأول تعالى لذاته اعتباراً في كونه اعتباراً
 بين العلم والمعلومات في علم تعالى العلوم والعلوم
 التي هي المعرفة والعقيدة والعلوم والأدلة
 لهذا الكلام من حيث كل من السورتين الذين هما

من العلم

فقلت اني لما اذنت لعماد الدين بن علي بن ابي طالب
 بتطاعني الصورة قبل ان ياتيها فصار اباي و
 الكوفة فقلت اني اوتيتك الصورة فقط على سبيل
 التركيب واذا كان حالك مع ابي عبد الله فقلت
 فقلت هذه الصورة التي اوتيتك بها انما هي صورة
 فقلت من غير ما فعلت في غيرك فقلت
 ان كمال الحجة في الصورة العقلية شرف في عقلك
 اياها وانما عقلك في ذلك مع انك لست بحالها
 كان كقولك بخلاف تلك الصورة شعوط في صورة تلك
 الصورة لست اني اوتيتك وانما عقلك اياها فان
 تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحجة العقلية
 من غير الحجة العقلية ومعلوم ان حصول الشيء العقلية
 في كونه حصوله بغيره ليس في حصوله الشيء العقلية
 فاولى المعلوم ان الذاتية للعقلية العقلية العقلية
 لمن غير ان عقله في عقله اياها من غير ان يكون
 حادثة ناشئة الى هذه القواسم التي لا تليق

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, mentioning "الحمد لله" (Praise be to God) and "والصلاة والسلام على من لا نبي بعده" (And the prayer and peace be upon the one after whom there is no prophet).

مختار من كتاب
الشيخ والشيخ
عليه السلام
عليه السلام

1875

[illegible]

1871

فما عايناه بالقرين الاول والى السبل في ذلك
لازم لان كل الشيء الذي يقتضي وجوده في
الشيء في الشهود العيني ويوجد في الخارج وان
كان لازما لوجود الشيء في امره بطريقه العلة
هذا النوع من الوجود ولا يتم ان هذا الامر بطريقه
للعلم في العلم الذي يقتضي شئ محصوره بطريقه
تحقق شئ اخر في ذلك كانت اوله من تلك الشئ
بالقابل في قوله ان هذا الكافي ان نسبة السواد
قابلة الامكان في ذلك في الوجود والنسبة في
منشأ الاقسام في السواد فلاحظ ان يكون الشئ
منشأ الاقسام اولى وهذا لا يقدح في ما قبل
اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء الا هو المحصور
في الجرد من حيث هو محصور في امره في منشأ المحصور
منه وليس المحصور في الوجود الظاهري والعين في ذلك
فان الاختصاص والاختصاص في الوجود والعلم لا
عن العلم بذاته القابل للاختصاص في العلم يقتضي

والحضور يقتضي انهم واعلم من اقتضاء قول القائل
العلم بذاته المحصور لا يراكم لها من اقتضاء العلم
العلم المحصور في العلم المحصور في العلم
لا يراكم المحصور لها والحاصل ان منشأ العلم
ليس الا المحصور في الجرد والمحصور في العلم
القابل لما اتم من اقتضاء نسب القابل في العلم
المقيد به واما منشأ اقتضاء الشيء في السواد
فانما هو القيام بالموجود لا يسلط المحصور في
منه بطريقه او بالقدم او عن غير ذلك في منشأ السواد
فانه ليس المحصور المحصور في الجرد في الجرد
شأنه في المحصور والمحصور في ذلك في السواد
العلم ان كان في علم الا في تعالى بذاته عين ذاته
كذلك يكون في علمه في علمه في علمه في علمه
فان في شرح الاشارات بعد تعريف كلامه في
وتحديد ما نقل عنه في السواد في السواد في علمه
ان اوله في السواد في السواد في السواد في علمه

مقبله لا تأتي في الوجود الا في اعتبار القيد والقيود على ما
 ذكرت بان مقبله الذات مقلده لمقبله لا في ذاته بل في
 مكنه يكون العليين اعم من ذاته ومقبله الذات شيئا
 في الوجود من غير اعتبارها كقول العلويين ايضا
 اعم العلوي الاول ومقبله من قبله ليس او احدا في
 من غير اعتبارها كقول الثبائري العلويين اعتبارا
 محضا فاصح ان يكون في العلويين اليه كذا في الاذن في
 العلوي الاول ومن نفس مقبله الاول تعالى اياه من غير
 الى سورة مستأنه قبل ذات ولا تعالى عن ذلك
 ثم لما في قوله تعالى يقولوا ليس بمقبله لها
 حصوله من غير اعتبارها ولا من وجود الاول وهو مقلد الاول
 الواجب وكان جميع صور الوجودات الكلية المقتضية
 على ما عليه الوجود حاصلا فيها كان لا يورث الواجب
 مقبله تلك المظاهر من تلك الصور لا يصرف غيرهما
 بل باعتبار تلك المظاهر في الصور وكذلك الوجود
 ما هو عليه في ذاته من غير اعتبارها

زود بها من الحالات المذكورة وهذا أصل الحق
 وبطلان الكشف ككيفية احاطة الحق بجميع
 الخلق والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله
 يؤتيه من يشاء اتمنى ان يعلم ان العلم في ذاته
 لا ينزله ابي برصا في المصدرية الذي استقر عليه
 وسلم وعالم واليهما ما ينكشفه الشيء وهو العلم
 الحقيقي المصير للعاصم بالذات عند المدرك او غير
 الغائب عنه او غير الحق في ذلك واليهما ما
 ينكشف به على استحضار المكشوفات بالذات
 تذكر هذا والاجابات الفايضة او في جميع المسئلة
 الحسن المشهورة التي اعدها ابن سينا للعالم مشتمل
 العلم نوعيان يكون العلم اياها بالعالم فلا يصح كونه
 عين العالم ولا كونه من العلوم المباني للعالم
 كما هو الذي قلناه بان في ابن سينا العالم اعلى من
 من العلم لا ينزله ابي برصا في العلم الذي يقع
 يكون عين العالم او كونه من العلوم بالذات اعلى

العلم الحقيقي والاربعون اسرار العالم ما نورد من العلم في
 كمال استقامته وحقيقته وهو معنى ما يغيب اليه العلم الحقيقي
 سواء كان من العلم العام بنفسه او من علم به العلم
 ذلك ما قيل في صيغة الموجود المتأخر من الموجود
 والحق ان العلم المذكور الذي هو حقائق العلم
 ان يكون الصواب لا يكون مسبوقا بالعلم حقيقة
 ان يكون من حيث هو لم يتقدم عليه سبب له
 حيث هو علم في الخارج وفيه تحقق مع انما
 من ان في الموجود في الخارج وان كان من العلم
 بالذات كونه قايما بالاعتبار فهو من حيث هو علم
 عليه سبب له من حيث كونه وجودا في الخارج وانما
 ان في ان الصواب لا يكون ما كان مسبوقا بالعلم
 المتكورا الذي هو علم جميع العلوم من العلم
 في ان هذا العلم الذي هو من ذاته علم تفسيري
 بالنسبة الى الصواب لا يكون له في العلم بالشيء الحقيقي
 انما الاول فلان نسبة العالم الى العلم الحقيقي

شيئا الى الشيء الذي هو من كنهه الصواب كونه
 المحسوس الشيء الذي هو من كنهه الصواب كونه
 انما الصواب المتأخر من العلم انما الصواب المتأخر
 الشيء الموجود وقد يكون الصواب المتأخر من العلم
 من الموجود في الفكر كما ان الصواب من العلم
 ثم يكون كنه الصواب المتأخر من العلم كنه
 فوجدت ان يكون وقد ثبت حقيقة ما ان كنه الصواب
 فوجدت ونسبة العلم الى العلم الاول الى العلم
 نسبة الاشياء الى الشيء اليها كنه العلم
 فان الغايب الطيفي على الاشياء كنه العلم
 التحقيق في العلم الاول الذي هو من العلم
 الذي فتنه جميع العلوم من العلم كنه العلم
 ان يكون من كنه الصواب المتأخر من العلم كنه
 ان كنه الصواب المتأخر من العلم كنه العلم
 وانما الصواب في كنه الصواب المتأخر من العلم كنه
 ان العلم قد صرح بان العلم الشيء هو انما كنه

العلم الحقيقي
 العلم الحقيقي
 العلم الحقيقي

بانه وكل علم هو في ذاته لا يوجد له شيء في الوجود المتكثف بل انه
 هو العلم والمعرفة نفسه لا يعلم غيريات
 المتصورة سواء كانت مادية او غير مادية موجودة
 حينية او صورية او زمنية حسنة او معقولة لانه
 المبدأ المثلث في نفسه لا يعلو هذا القوس فيكون في الخارج
 سواء كانت حينية او صورية او زمنية بل انما
 التي هي في ذاته ذلك العلم والوجود ان زيدا
 ليس في الخارج لان المقدم والي في امر لا وجود
 باق في ذاته بل انما هو في الخارج لان العلم لا
 يتغير بل هو في ذاته لا يتغير في الخارج بل هو في ذاته
 ليس في الخارج بل انما هو في ذاته في الخارج لان العلم
 الذي كانه في ذاته لا يتغير في الخارج بل هو في ذاته
 بقا ذلك العلم لان العلم لا يتغير في ذاته بل هو في ذاته
 المذكور في الرابع البقرة كما لا يلحق في الرابع
 المذكور لا يعلو العلم المتصورات بل انما هو في ذاته
 ذلك العلم لا يتغير في ذاته بل هو في ذاته لا يتغير

لا ضمانات يمكن في الحكماء اقول وجب
 ذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما يلزم منهم ثم ذكر
 تأويل المتصدين لهم تأييداً ثم ذكر التحقيق الذي لا
 يحجز فيه الشك في صاحب الشفاء من انه لا يجوز ان
 يكون واجب الوجود مثلاً لذاته عاقلة للمفردات
 مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً محضاً
 بل هي غير متغيرة فانه لا يجوز ان يكون ثابته يعقل
 عقلاً زمانياً انها معدلة وثابة انها موجودة في
 نفس كونه كذا وايد من حيز من صور عقلية
 ولا واحدة من الصور ثابتة مع الثانية فيكون
 واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان
 عقلت بالهيئة المجردة وما يتبعها مما لا يتحقق له
 عقل باهي فاسد وان ادركت باهي مقادير
 للمادة وغيره من مادية وقت وتخص لم تكن
 معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحو ذلك في كتابها
 ان كل صورة محسوسة وكل صورة متخيلة فاما

هذا هو
 الكلام
 في
 واجب الوجود

من حيث هي محسوسة او متخيلة باله مقترنة وكما ان
 اثبات كثير من الافعال الواجب الوجود نفس له
 كذلك اثبات كثير من الصفات بل واجب الوجود انما
 دأبنا كل شيء على محكي ومع ذلك لا يجوز عنه شيء
 شخصي لا يغير عنه مثلاً في العقل في العمل في كل
 وهذا من العجائب التي يجمع تصرفها الى اللطف
 فوجه انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان واجب
 الكاينة الفاسدة لا ينكشف عنه واجب الوجود
 الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف
 عنه تعالى باعتبار وجودها المعنى الذي هي متغيرة
 باعتبار ونفي هذه التوكيدات كغيرها من افلاكها
 من غلظها على البصيرة ولهذا حكم القراني وجمهور
 القائلين بذلك النبي فان واجب الوجود تعالى مبدأ
 لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت
 كلية او جزئية فيصمد عنه منكشفه اذ لا مانع من
 ان يكشف الله فان واجب الوجود قد يعلم بذاته

كل موجود عيني كما هو من حيثية كانت عقلية بذاتها
حين كونها موجودة من لا يحتاج في ادراكه تعالى
الى الاله والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان
واجب الوجود تعالى مبدأ الكل وجوده وان لا يغيره
شيء يخص ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في
الخارج غير حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل لا يغيره عنه شيء من
الجزئيات والظلمات اصلا لا باعتبار الوجود العيني ولا
باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يغرب عن
ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا صغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى
وما يغرب عن ربك اشار الى عدم الخفاء للذرة
من الذات باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا صغر
من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشار الى الحضور
باعتبار الوجود العلي المقدم على لايجاد العيني لان
جميع المغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند

ذ

واجب الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة من غير
والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة وال
لا في الذات ولا هذا فيه كما اشار اليه المصنف
وتغير الاضافات يمكن وما يتعلق بهذا الموضوع ان
جماعة من متعصبى الفلاسفة الفقهاء قالوا انما جهة
تغيرهم في ذلك لولا بان بعضهم موجود ليس محلا
له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما انه المتأخرون من
كلامهم وفتنا ذلك انهم حسبوا ان تصور المهيئة
انما يمنع فرض الشريك بواسطة اختصاصه بغيره
المسمى بالشيء والمالم يدرك ذلك لا من المحسوس كان
المدرك كليتا واذا ادرك وقيد المهيئة بالشيء
صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الكلي معنى على عدم علمه تعالى
بهذه الخصوص وما كذا هذا الحساب عندكم بان
يمنعون حصول صورة الجزئيات المادية للجزئيات
ففسروا اليهم انهم يقولون علمه تعالى بالاشخاص المادية

وذلك كغيره من قول فاضل يحاشي عنه من له في
 مسكنة من العقل وتبين ما به من ان ضابط الكل في
 الجزئية يخرج من ادراك لا الشاوية في المدرك
 فتم يثبتون طلبة تعاضد جميع امور الملكة المبرورة بحجب
 لا يشد عنه شيء من الاشياء ولا يعرف عن طلبة
 متقاررة في لا من لا في السماء ولكن على تعاضد
 بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشك في كل ما تدركه
 بطريق الاحساس كالخيال فانه تعاضد ذلك بطريق
 العقل وكان كثير من الصفات في حقيقة تعاضد
 وان كان ذلك في غيره تعاضد كالكذلك الادراك
 الخيالي لا تعاضد في حقيقة تعاضد لا يعرفون طلبة تعاضد
 شيء من الاشياء بل يقولون عنه تعاضد الخيال ولا
 مع اثبات ادراكه على جميع الحواس والمقتضية
 ولا يثبتون في اشخاص المادية ما ليس له طبيعة
 حتى لا يمكن ادراكه بطريق العقل ومن البين انه لا
 يتعلق بهذا القدر كغيره من امورهم دليلهم على ذلك

او لا وسواء طابق الواقع حاله او لا انتهى اقول في
 تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأويل لا يمكن
 التحقيق الذي هو من ذلك التأويل ان يكون شخص
 برهنة واحد معلوم العالمين بحيث يكون عند احدهما
 خيرا ما نفع من فرض الشك فيه بواسطة انه مدرك للشيء
 الاحساس كالخيال وكذا غير مانع من فرضها في عند
 الآخر بواسطة انه مدرك بطريق العقل وبما تلتزم
 احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لغيره
 العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الخيالي
 ولا شبهة على هذا الاحتمال ان هذا المعلوم اذا
 كان مانعا من فرض الشك فيه عند احدهما كان مانعا
 عنه عند الآخر ومنعهم كما في صريحة في انهما ان
 المعلوم بالعرض انما واحد او يكون المعلوم بالذات
 لاحدهما مانعا عن فرض الشك فيه المعلوم بالذات
 للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه خلاف
 له في تصحيح السابق المذكور كما لا يخفى وبالله التوفيق

هذا هو الوجه الذي عليه
 الفلاسفة في تأويل كلامهم
 على ذلك الوجه تأويل لا يمكن
 التحقيق الذي هو من ذلك التأويل
 ان يكون شخص برهنة واحد
 معلوم العالمين بحيث يكون
 عند احدهما خيرا ما نفع من
 فرض الشك فيه بواسطة انه
 مدرك للشيء الاحساس كالخيال
 وكذا غير مانع من فرضها
 في عند الآخر بواسطة انه
 مدرك بطريق العقل وبما
 تلتزم احتمالات احدها ان
 يكون المعلوم بالذات لغيره
 العالمين واحدا وذلك انما
 يكون بالاطلاع الخيالي ولا
 شبهة على هذا الاحتمال ان
 هذا المعلوم اذا كان مانعا
 من فرض الشك فيه عند احدهما
 كان مانعا عنه عند الآخر
 ومنعهم كما في صريحة في
 انهما ان المعلوم بالعرض
 انما واحد او يكون المعلوم
 بالذات لاحدهما مانعا عن
 فرض الشك فيه المعلوم
 بالذات للآخر غير مانع
 عنه وهذا الاحتمال مع ما
 فيه خلاف له في تصحيح
 السابق المذكور كما لا يخفى
 وبالله التوفيق

ظهر حال قوتهم فكل ما اندك من طريق الاحساس كما
 لتقبل ان يدرك له تعالى بطريق العقل فانه ان اريد بال
 ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلامهم بهنيا
 حيث قال المعلوم المحرر عما سواه او ما يقارنه نقلا
 غير موزع في معنى المعلوم باخرها الطائفة
 محسوسة وانه عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
 به ادراك المحسوس والتحصيل لا يحيا للملك بل المحرر
 ذاته وصورة الحسية والخيالية كما هو صانعة عند
 النفس الناطقة وانه عليه ان هذا هو الذي نقلا
 الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويعلق بذلك
 النفي كقوله وانهم ظهر حال قوتهم بل يفرون عنه العقل
 والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات
 والتحولات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات
 والتحولات ادراكها باعتبار المصدر الحسي وانه
 عليه انهم يثبتون ذلك كما يعلم من المناظر فاما نقلا
 عن صاحب الشفاء وفيها ما له في محسوسات وهو

قوله فالراجب الوجود يجب ان لا يكون عليه بالحيثيات
 علما زائعا حتى يدخل فيه لان المناظر المستقبل
 فيعبر عن صفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون عليه
 بالحيثيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان وال
 وقوله قبل القول المذكور ثم يتاوهق ذلك المحسوس
 ولم يكن عند الحاصل الاول احاطة بانه وقع ولم يقع
 ان كان معقولا بل على الحق الاول لان هذا ادراك
 آخر جري يحدث مع حدوث المدرك به وينزل
 ذواله وهذه القول كقوله تعالى ما يقول الطائفة
 علما كبيرا ولهذا وما نظيره حكم القراني بكفر بايالة
 ان اريد باثبات ادراكها باعتبار صورتهما الظلية
 لا باعتبار صفة ايتما محسوس الوجود العيني وانه
 عليه ما ورد على اعتبار الشق الاول وانهم ظهر حال
 قوتهم ولا يثبتون في لا يتخاضع للمادة باليسر بل
 كلية فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للقول
 او لا لا دخل فينا حكم القراني وغيره بكفر بايالة

رانا ولهم في تحقيق مدلولهم ان مناط الكلية والجزئية
 يفرق من ادراك لا القاطرة في المدرك فقد تدبر في
 الحواشي السابقة فيبحث الشخص وتماثلها في البحث
 ما قاله الله في شرح رسالة القضا في تحقيق العلم من ان
 الحكماء الظاهرين قالوا ان عالم الجزئيات على
 الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فليس لهم ان يكونوا
 وجود الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود
 فهو في سلسلة العباد فيستدل بالباري تعالى اليه
 هو مدبر وعلمه الاولي وعندهم ان العلم التام بالعلم
 المتناهي فيستلزم العلم بعلومها وان علم الباري تعالى
 بذاته اتم العلوم فانه بين ان تعتبر في سلسلة العباد
 على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تعرفوا بانسلاهم ا
 المقدمات المذكورة اذ من المتشكك ان يستثنى من
 الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها
 كما يستثنى من الاحكام العقلية بعضها المتعارف
 الادلة الصحيحة ثم ذكر حقيقة فقال اذا كان المدرك

متفق

متعلقا برمان او كان فاما يكون الادراك متناهي
 جسامية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك
 المتغيرات المتغيرة في زمانه ويحكم بوجودها ويقرر
 ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدم
 بل يقرر انه كان او يكون وليس لان ويدرك المتغير
 التي يمكن ان تشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه
 وعلى اي مسافة من بعدهه واما المدرك الذي لا
 يكون كذلك ويكون ادراكه متناهي فانه يكون محيطا
 بالكل عالما بان اي حادث يرصد في اي زمان من
 زمانه وكله يكون بينه وبين الحادث الذي يحدثه
 قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يدرك
 ما يحكم المدرك لا بد بان الماضي ليس مجردا في الحاضر
 يحكم هو بان لا مجرد في زمان معين لا يكون موجودا
 غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده
 ويكون عالما بان كل شخص في اي جهة يوجد من المكان
 و اي نسبة يكون بينه وبين ماعداه مما يقع في جميع

جهاته ولم يبعد على الوجه المطابق الحكم ولا يحكم شي
 بان من جرد الآن او معلوم ان من جرد هناك ان معلوم
 او ما من او ما ليس بالمتكافئ بل نسبة
 جميع لان من ولا يمكن ان يكون واحدة وانما يحتمل
 ان المكان او المحصور او الغيبة او بان هذا المحصور
 او يظن او يحتمل او في حق من في جرد في زمان
 معين وكان معين وعلم جميع الموجودات ثم العلم
 واكملها وهذا هو المقدر والعلم بالجوهرات على الوجه
 انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشارة بقوله في
 هذا الكتاب انه تعالى يعلم الجوهرات على وجه
 اي يعلم جميع الجوهرات بالكلية بحيث لا يغيب عن علمه
 شيء منه ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكره اما العلم
 بالجوهرات على الوجه الجوهري المذكور فهو اما يصح من مدرك
 ادراكا حقيقيا بالجهانية في اي وقت معين ومكان
 معين ومكان الباري تعالى قال انه عالم بالمدركات
 والمشتريات والمفوتات ولا يقا انه ذائق او شاع

فلهذا

او لا من لا منزهة عن ان يكون له جواسم جسامية
 ولا يشك في ذلك في تسمية بل لو كان كذلك اعلم بالجوهرات
 المختصة على الوجه المذكور بالالات الجسامية عنه
 تعالى لا يشك في تسمية بل لو كان كذلك لا يوجب ذلك
 تغيير في جوهر الجوهرانية ولا في صفاته الذاتية
 انما يوجب التغيير في الجوهرات على ما هو معلوم لانه لا نقاش
 التي تليها وبها فقط انتهى واقول كلام هذا
 المحقق في ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه
 ولا يرد عليه ما أورده سيد المذاهب عليه من
 انه منظور فيه اما اوله فلا في اعترافا بان من
 معلوم لا من الجوهرات المختصة على وجه يدرك
 بالالات الجسامية وكما حضور الغيبة غير معلوم
 له تعالى من ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي
 معلومية كل ما هو معلوم له وهذا بالحقيقة تسليم
 لا يرد واما ثانيا فلا من ادعاه من ان الملك
 لا بالجهانية غير زما في نفسه جميع لا منزهة

نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات
 الى الزمان الحقيقية في الوجود سواء كانت منطقة او غير
 منطقة لا يطابق فقط والآن لم يكن الاجسام التي في
 زمان ولا يغير لها التغير زمانيا ولا شك ان الوجود
 المدرك لا بالحياتية مع انه بري عن التغير ويصدق
 عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء في النسبة
 جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وان اختلفت نسبة
 الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما ان يكون
 ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم يكون معه
 الوجود ولا في الماضي فقد ان فيه وانما باختلاف
 الزمان كالفلان فانه اليوم في اليوم يكون معه في
 الوجود دون الغد فقد انه واختلاف نسبة الوجود
 المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في الماضي
 في الحال يكون معه في الوجود لا الماضي والمستقبل
 فقد اخرج لا لفقده في الزمان الماضي فيه
 لا في الحال والمستقبل لفقدها وانما انشأ فلان في

وجهان

دعها

لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله
 لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد
 ان نسبة الاجزاء الزمان تختلف باختلاف لغيره ولم
 لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع عدم مكان
 في الماضي او يكون في المستقبل كما ان الحكم بعدم شيء في
 الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود الآن في
 كونه مع هذا الآن في الوجود دون الآخر فان لم يشار
 الى الآن ليست نسبة حق يقال ساها في عن الحاشية
 لا يصح ان يغير اليد وانما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
 هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى
 مكان قريب من مكان الوجود المذكور لم لا يكون له مكان
 فلا يكون مكانا قريبا من مكانه لكن انما الحكم على شيء
 بانه موجود هناك مشير الى مكان قريب اليه مع وان
 اراد بها الاشارة الى مكان قريب من مكانه لم لا يحكم
 ان يحكم الوجود مشير الى هذا المكان اشارة عقلية
 وانما قلنا لا يبرر عليه شيء من ذلك لانظر الان جميعا

من دفع اما ان دفاع النظر الاول فلا بد ان ليس في كلام هذا
 المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى غير معلوم له تعالى
 فان الخبرات الشخصية معلوم له تعالى بالاطلاع المحصور
 لا بالقصور فقط ولا بالالات الجمانية بان يكون بحاجة
 اليها على نحو احتياجنا اليها واما المحصور والغيبه
 فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى المكاشفات واما بالنسبة
 اليه تعالى فلا يتصور ان اذا مراد بالمحصور محصور امر من
 شأنه الغيبه او المراد منه المحصور في مكان المستكلم ان
 زمانه كما يعلم من قوله لا بد ان ليس زمانه في كلامه كافي واما
 اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع كونه
 والامكنه بالنسبة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير محصور
 باحد من لازمه ولا يمكنه بالهر محيط على الجميع ولا يفرق بينه
 تعالى ما يوجد في احد لازمه ولا يمكنه بل جميع الموجودات
 في الازمه ولا يمكنه حاضره بذاته تعالى كافي
 وقته ومكانه والتغير اما يكون في المعلومات العلوية
 التي هي عينها في المحصورات التي هي النسبة تعالى

وبينها كما يدعيه قوله اما يجب التغير في معلوماته و
 معلوماته والاضافات التي هي عينها وتساويها ويعلم ان
 التغير في المحصورات اما هو باعتبار انقسام كل
 محصورين ان كان عين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
 انها واقعة في لازمه ولا يمكنه كل في زمانه ومكانه فاعلم
 ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
 ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم
 بالعدم المطلق على اوجه العدم في الحال بمعنى زمان
 محصور بالمستكلم من قوله ولا يحكم على شيء بان وجوده
 في الآن او معدوم انه لم يحكم على شيء بان وجوده في
 ان وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى لا يفرق
 عن ان يقال بعض الازمه حاض وبعضها مستقبل ^{بعضها}
 حال بالنسبة الى ذاته ووجوده واما قوله بالمعترف
 واما قوله لا يحكم على شيء بان وجوده هناك ^{في} ذلك
 بان قوله المراد الشق الاول من الترتيد ولا هذا وفيه
 اذ قوله لكنا ايهم لا يحكم على شيء بان وجوده هناك

لا يغفل بالمقام خلاصة تحقيق هذا الحق في تأويل كلام
 الفلاسفة ان مرادهم بالقرآن ان الواجب الوجود يعلم
 الجزئيات على وجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
 الكلية اي جميعها بحيث لا يفرق عنه شيء منها الا انما
 يعلم بعضها ويترك عنه بعض آخر كما هو شأن الممكن وهذا
 معنى صحيح في نفسه لكن في تأويل كلام الفلاسفة سيما
 المتأخرين يرجع من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع
 الى كلامهم ومن المتأخرين من تكلف وقال في تأويل
 كلامهم المفكر ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات
 بوجه يشابه الكلي في ان لا يغير العلم بها وهو انما
 الشئ في ترجمة كلام الله تعالى قال الحكام ولا يخفى
 ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المعنى
 يخفى علمه تعالى ليس علمه انما يشابه قوله لا
 شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها
 العيني وهو عبارة عن حضورها بل الحاضر باعتبار
 ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث

لما كانت فخصه بزمانه معينة كان حضورها باعتبار
 الوجود العيني فخصه بذلك بزمانه معينة فلا يخفى انما ان
 يكون تلك الحوادث بعضها باعتبار الوجود العيني علما
 بما او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بما هو على
 التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا
 اي واقعا في الزمان ثم العلم المقدم على إيجاد ليس
 زمانيا ولا تغير فيه أصه وهو انما اجمالي هو عين ذات
 واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
 العلم معلومة على الوجه العرفي فان قيل انما معلومة على
 الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح بامد من هذا
 التأويلين اللذين وقع في عبارتي الله وبعض الفضلاء
 وانما تفصيلي فلا حاجة الى امد من هذين التأويلين
 فان الجزئيات قبل الإيجاد الغائبي انما تعلم على الوجه
 الكلي فان كل شخص من الأشخاص قبل الإيجاد يكون معلوما
 بوجه كلي بغيره في شخص وفي وقت لايجاد يكون معلوما
 بغيره على وجه يكون مانعا من وقوع التكرار فيه

وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اسمه قد عرفت أن العلم
 الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني يخص
 بالزمان فيصير باعتبار ما به باعتبار صفاته لا اعتبار
 بالحادث المخصوصة بالزمان كالإيجادات وتعلية الحكم
 وإرساله إلى غيره حاله حاله وماض ومستقبل كما وقع
 القرآن المجيد إذ الحال معناه زمان حكمي هذا
 لم يناسب هذا المذهب مشعري وإن أراد به مطلق
 الحكم الحادث أو المطلق فلا يدل على ما هو المذهب الصرا
 ات في الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماض زمان
 قبل زمان وجودي وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان
 وجودي وتكلمي فمن كان على أن الزمان ان
 بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود
 تعالى فلا حاجة إلى ذلك الطويل في بيان أن الجزئيات
 من حيث هي غير معلومة باعتبار هذا العلم وإن
 به العلم الزائد على الذات لم يناسب المذهب المعتزلي
 الذي قالوا بالعلم الزائد على الذات ولا يناسب المذهب

فأن الله سبحانه وتعالى عالم عند عدمه لا شبهة
 في تحقيق هذا العلم ولكن لم يخبر علمه تعالى في ذلك باله
 علم آخر حادث وهو الذي يعتبر عنه عند مشعري
 متعلق العلم القديم وانكار انكشاف الحادث حين
 الإيجاد العيني كقول لم يتصف الزمان في لاخفا
 في الزمان لم يتصف بالمضى ومقابلها مفسداً في
 ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية وأما الاتصال
 بها باعتبار الأفعال الحادثة والصفات الاعتبارية
 الحادثة فهو تحقيق بلا شبهة كما دل عليه كتاب الفيز
 فاموجرات من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى هذا
 أما يتحقق العلم المتقدم على إيجاد العيني لا في العلم
 بذات الحوادث باعتبار وجودها فانه في هذا
 العلم تحقيق كان يكايين وسيكون بل هو حاضر
 عند لما كان كل منها حاضراً في وقت واحد لا يكون حاضراً
 في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المتأخر
 كان علمه تعالى بذات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود
 العيني ولحكمها الواقعة في أزمنتها من حيث هي

دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الشدة في قوله
 مثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اوصافه كالعلم بالكلية
 بحيث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر
 عند جميع الحيات الخاصة كافي بقوله لا يتغير فيه لكن
 هذا ليس عبارة عن العلم المحض في الذي هو عبارة
 عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان
 مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفى المحض
 الحادث الزماني فهذا السابيل لا يناسب مقتضى
 كمال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه تعالى
 وقد عرفت ان هذا السابيل غير مرضي عند الله
 او صحة حقيقة ذات ايضا عند انما يناسب
 مذهب الاشعرية ومن عجز عن تقديم المناسب
 لمذهب المته أن يقر واما اذا كان عبارة عن الحاضر
 بالذات عند العالم اوضح فلا حاجة له الى التمسك
 وخلاصة ما حصل من احتجاج المذكورة ان علم ذات
 الوجود لا يعلم الذي هو عين الذات يعلم بجميع صفات
 الحيات واحكامها كما يعلم بجميع الصور الكلية

ولا دخل الزمان فيه ولا يتغير فيه اصلا كما لا يخفى واما
 العلم التفصيلي الذي بعده وهو عين الموجودات العينية
 عند المته ويعبر عنه عند البعض بعلق العلم القديم
 وعند البعض بالروية العينية فمنها ما يكون باعتبار
 الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يرجب نقصا فان
 ذلك المتغير فيه ليس في العلم بالذات بل انما يكون في
 العلوم من حيث هي معلومات والتغير بالحقيقة
 وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما
 يكون بالعرض وبقيعية المعلومات فلهذا التغير من
 لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غير
 يعلم ذلك ولا يخفى انه لا طائفة بساكنة في
 الحسنة في بحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر
 من بطلان عند التمسك هو الكافي والجواب
 ما تم لا يلزم من كون العلم بايقنا وغيره علم غير
 مفيد للجواب ان لا يكون الحادث واجبا لمجرى
 استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد ذكرنا
 على وجوبه ولا بد له من علم وفي العلة المحض

لا يدرك على نفي العبد مطلقا ولو سلم اي سلم
 كون العلم عند الحادث ومفيدا الوجوب كما لا يخفى
 وهذا على حلقه لا يقع على مذهب الله لان
 افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود
 ووليته باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان في المشا
 المذكور غير بطريق اجتماع الوجوب بالغير ويمكن
 في ذاته اذ لا شافيهما اما الشافيهما في الوجوب
 ولا مكان في التفصيل ان في الحادث اما فصل العبد
 او لا وجوب القسم الشافيهما من علم الوجوب
 بالمصلحة وجوب القسم كونه اما شافيهما من الاست
 التي من جملتها اختيار العاقل فلهذا انما المقصود
 شرح رسالة العلم والذكي يطول الى حساب الجواب
 ويعلم انما ليست مقدمة الفاعل ولا بارادة بحكم
 بالجبور وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القوي
 بالاختيار والتفويض بهما الله ليس صحيح مطلقا لان
 العلم لم يحصل بالاستيجاب بل بالاعتدال وبارادة له
 الحق فاما بعضهم لا يجبر ولا تفويض بل كنه امراني

للمفصل هو مقدمة وادارة
 والذكي نظر الى السبب القوي

امراني ويرافق ذلك ساقا له خيارا فان قيل هل لنا
 قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل
 الى الاتحاد واما بالقياس الى الحق فليس لنا قدرة
 الا على المقدور اي على ما علم واجبا الوجود صلتها
 مشا هو محجور حساب الاختيار اياه والى هذا
 اشار بقوله ويكون اجتماع الوجوب يمكن باقتضا
 فاعلموا المتكلمين ان قول الحق في شرح رسالة
 العلم المستند في اثبات جبره تعالى ان العقلاء
 قصدوا وصفه تعالى بالطرف لا شرف من طرف اي
 فلما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كلاما لا
 له تمتع لا تصاف بها وصفه تعالى بالجوهر لا يستحق
 اشرف من الموت الذي منتهىها ونعم ما قاله عالم
 من اهل بيت النبوة عليه عليهم السلام هل سمي عالما
 قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للعاديين
 وكل ما يريدون باوهامكم في ادق معانيه مخلوق
 مشكم مردود اليكم والبارى تعالى وهب الجبره وتعالى

العلم هو القدرة
 على الفعل

الموت بعد العمل الصغار تتوهم ان الله تعالى ذابن
 فانما كانا تصور ان عليها نقصان لمن لا يكون له
 هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى احسب
 والى الله المخرج انتهى هذا كلام حق دافع لقرئين
 قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومن ذلك
 من لا صفات الحقيقية عين ذاته قال بهنبار الحقي هو
 الذات الفعل وهذا الوصف له تعالى بذاته ومعنى
 قولي بذاته ان وجوده تعالى حقيقة فان وجوده تعالى هو
 كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وتشرح ذلك ان
 الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل بمراد
 ذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده حيوة
 والثاني ان يكون الشيء قائم زائدا على وجوده
 كحيوة الانسان فان لم يضم الى الجسم النفس لم
 يوصف ذلك الجسم بشيء فان لو كان وجوده الحيوة
 هو حيوة كان كل جسم حيا وقدرت ان الله تعالى
 حيوة فان الله تعالى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة

نحو

انتهى قوله قد مر ان الوجود الحقيقي مما يكون الشيء باعتبار
 موجود او ليس بالوجود لما كان باعتبار ذاته مجردا
 كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية
 ما يكون الشيء باعتبار حيا ولما كان ذات والحيوة
 تعالى باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذلك
 باقي الصفات الحقيقية من العلم والبرادة وغير ما
 عين ذاته تعالى لا تعابر بينهما الا باعتبار كلاً يحق بها
 قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفات
 بمعنى الخارج المحمول كالعلم والقادر والمريد وهو عين
 ذاته تعالى لصفة الحمل سرطانية يرد عليه ان هذه الصفات
 بعد من لاسما لا من الصفات مع ان صفة العلم
 مشترك بين الراسخ تعالى وغيره ولها معنى اخر
 وهو ان يقى الحيوة في الحيوة صفة يقضى الحسن والحركة كماله
 وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند
 هو عين الذات فحاصل الدليل ان لا رادة التي هي حيوة
 احد طرفي المقدار على كونه ليست زائدة على الذات

الحيوة

والأثر في الإرادة كما التزم بعض مشايخ المعتزلة أو
تعدد القدرية كما التزم بعض المتكلمين وكلاهما محتمل
فإن قيل إذا كانت الإرادة المرتجة لاحد طرفي المقدور
عين الذات لم يكن القدرية عين الذات إذ المعتزلة فيها
تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات
يكون اعتبارها كونه عالما بالنفع والنظام ألا على ذلك
واعتبارها كونه عالما بالنظام ألا على ذلك هو الإرادة المرتجة
المقتضية شرح مصاد العلم بعد أن قال صحة الصدور
اللاصدور وهو المسمى بالقدرية ويجب لا يكتفي في الصدور
ألا بعد أن يرجع أحد الجانبين على الآخر والرجوع إنما هو
الذي يسمى الإرادة أو بالذاتي وعند القدرية والإرادة
يجب الصدور وعند تعدد أحدهما أو كلاهما مع الصدور
فإن قلت إذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
ذات الفاعل لم يكن صدوره مقابلا لذلك الفعل عنه فلم
يكن قادرا على ذلك الفعل إذ الاعتبار في القدرية أن يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة بمنزلة فأن صدق

ذلك الفعل عنه بواسطة أنه حصة تعدد صدوره عنه وذلك
مقابلته لأنه لا يمكن مقابلة لا بواسطة الذات الفاعل
فيستلزم خصيصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابلا لكل
صدوره عنه ويكون فاعلية وعلمه بذلك عين ذاته فاشترط
أقول خلاصة كلام القائل أن الإرادة متعلقة في ذلك
بوجود الفعل فيما لا يزال من لاوقات المفروض فيكون
الإرادة والتعلقان اثنين مرجعين لوجود الفعل في وقت
معين فالإرادة لا بد من أن لا ضرورة أن القدرية مؤثر
على وقت الإرادة ويكون مرجع تعلق الإرادة لوجود الفعل
في ذلك الوقت وكونه اسلم على نحو ما قاله الحكماء في نظام
العالم وهذا هو بعينه ما قاله الغزالي في جواب الحياض
سأله الحياض عنه من يختص إيجاد العالم في الآن الذي
أوجده وليس قبله زمان بعد أن سأل الغزالي عنه من يختص
مقدار العلم لأعلى ومختصات شأله لا فلاك ومختصا
مقادير حركاتها وأجابه عنه بأن ذلك لا مرد في مقتضى
النظام لأعلى فذهب لا شغرة في ما كنت لا شأ

ان لا مرادة قديمة وتعلقها احادية ولا حادثة الى مرتبة في
 هذا المخلوق فان ترجع الفاعل الحقا رجا يز بلا مرجع انما
 الى الترتيب بلا مرجع وما ين من ان يلزم من الترتيب بلا مرجع
 الترتيب بلا مرجع من دفع بالخصيص وان كان حادوا
 اي كان لا مرادة حادثة احتاج الى امر اخرى حادثة ويلزم
 النفس لزوم النفس او تعدد القديما او اقوله قد ثبت
 ان الذي هو عين الذات هذا المقصود من قوله
 ان لا مرادة غير زائدة على الذي انما ايقنه من الذات
 والالتم احدا من المذكورين فكلهم الشرح حسن
 غاية السقوط والمقلد على تصاقه بالادراك
 اقول مراد الله من هذه العبارة انه تعالى متصف بصفات
 بالادراك اي ادراك السموات والمبشرات وسائر
 اخراتها وهو نفس العلم بتعلقه الذي هو المدرك بالاعتبار
 الوجود العيني فاية ما في الباب استجاء في عبارة الترتيب
 السميع والبصير بمعنى العلم بالسموات والمبشرات
 باعتبار وجودها العيني ولم يجر فيها سائر اخراتها بالاعتبار

الترتيب

المذكور قال الله في شرح رساله العلم وقد كان السميع والبصير
 العلم بالسموات والمبشرات نسبة لقوله تعالى في العلم
 لا يجوز ذلك وصحة العبارة تعالى السميع والبصير وذلك
 الشام والذات في العلم من هو ايها العلم بالسموات
 والمبشرات بمعنى ما ثبت بالشرح انه تعالى متصف بالادراك
 حسب انه تعالى متصف بالسموات والمبشرات وما في ذلك
 عبارة علماء السموات والمبشرات في سائر مواضعها
 التي يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع الحواس
 وذلك لا يتصلح الى الآلات لان العقل يدل على استحقاق
 الآلات بمعنى الترتيب ولا يمكن ان يكون المراد بها
 جميع البصير بالخصيص لا بما سجد به من عبارة الله
 بل انما سب ان يوصي الى السميع والبصير على انه متصف
 بادراك جميع الحواس وهو نوع من العلم المطلق
 والعقل ادراكا على استعماله الآلات فذاته تعالى لا تدرك
 جميع الحواس فذاته تعالى لا تدرك جميع بمعنى انه يعلم
 بالسموات باعتبار الوجود العيني والبصير بمعنى انه يعلم

لا يستند الى النفس لا تدور على الواجب الحيوي فتتأثر
الى التوكل واليه في انبات استناد هذين لا يرت
على الواجب فقط وذهب الشيخ الى الحق في الحق
انما في ان السمع نفس العلم المسجوع والسمع نفس العلم
يعبر لكن في الحق في ما اذا يتبين على الذات فانها
عند الله نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للصفات بذاته هو الصبر ومن حيث هو مدرك للصفات
بذاته هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجهه اذ هو عند
المؤمنين يخصهم بها الى العلم ووجهه سائر الصفات
مع ان ظاهر النص من شمس المعارف والذات والصفات
الى الله اعم من جهة ان الذات في تقدير الذات السمع
والسمع استند الى الوجه الحزبي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعالى بذاته لا يعرف بذاته الوجه
الحزبي فماذا اعتمد على الخصم هذين لا دورا لغيره
الى العلم بل الظاهر انما استند الى الذات الى العلم بحد
او ذلك سائر الصفات فانما يرجع الى العلم حيث لا يدور

السبع بابيات صفة التبري والاعمال الخيرية والى
 واللامس فيكم ويرى في العلم والسير في العلم
 الشريعة لا شريعة في العلم والسير في العلم
 على طواريح الفهم والسير في العلم والسير في العلم
 الفهم في العلم والسير في العلم والسير في العلم
 الى العلم والسير في العلم والسير في العلم
 اذ لا يمكن ان يجمع الى العلم والسير في العلم
 ارجع الى العلم والسير في العلم والسير في العلم
 الخلافة في العلم والسير في العلم والسير في العلم
 يكون في العلم والسير في العلم والسير في العلم
 موجبات العلم والسير في العلم والسير في العلم
 والموجبات في العلم والسير في العلم والسير في العلم
 الدار الى العلم والسير في العلم والسير في العلم
 والموجبات في العلم والسير في العلم والسير في العلم
 العلم والسير في العلم والسير في العلم
 على طواريح الفهم والسير في العلم والسير في العلم

ثم رأيت ما كان عليه من الخلق من قدامه وبقائه وعلم
 الله ان الخلق انما لم يخلو من رايه مع حصول
 العلم بذلك الزيادة من رايه وبقائه لا في
 الفرق لا في شيء من رايه من رايه العلم من رايه
 لا في رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 واما ما قيل من ان هذا الاستدلال لا يفي في
 العلم من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 لان الحسن لا يفتقر الى رايه من رايه العلم من رايه
 ولا يفتقر الى رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 الذي هو ادراك الخلق من رايه من رايه العلم من رايه
 الا ان العلم من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 ثم قد يقع هذا الاستدلال من رايه من رايه العلم من رايه
 هذا الاستدلال من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 والحق بالحق من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 وهو من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 جميع الخلق من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه

المراد ان الخلق لا يخلو من رايه من رايه العلم من رايه
 قوة القادر وهو من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 بخلق من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 دقيق احد من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 للعلم من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 فكذلك الصواب ان العلم من رايه من رايه العلم من رايه
 من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 الشك في رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 فانه من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 لكن ان يجعل العلم من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 الثاني من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 القياس من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 فانه من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 ان رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه
 من رايه من رايه العلم من رايه العلم من رايه العلم من رايه



ليجوز دفع هذا الحكم المذكور عن إيراد حكمه
واقترع الغالبية أن كلامه مستقيم وحسن
صواب وهذا هو الحق لما في شرح المراتب وما فيها
شرح المقاصد فإن صاحب المقاصد إنما أراد
الذكر أمية من بعض المبراهين من بعض وإن كان
امتنع من مخالفة الدلائل قالوا إن الشك في الدلائل
ببساطة تعارضها مع الشك في قوله لا كلامه فإن كان
ثابتاً على الحكم وهو قديم وقوله مساوئ لا محذور
فإن كان إسماعيلاً لبقاء وإن كان قايماً للذات لم يرد
بالقدرة وإن كان إسماعيلاً للذات فهو صواب ولا شك
عليك أن الكلام بمعنى القدرة على الحكم هو الكلام
بمعنى الحكم القديم ومعنى كونه قائماً مستقلاً
سابق الكلام أي على الكلام على وجهه لا تعارض
عنده تعارضاً لعلام الغيبة فالذي هو سابق من انحراف
الخطأ لا يلزم الحكم كما لا يلزم من خطئ كلامه
عند الحكم على وجهه لا يلزم من خطئ كلامه

بعدت الكلام عن الكلام القديم بذاته وقيل للكفر
 القول ان كلامه تعالى مخلوق ولغة الخلق مستقر
 اعني ان كلامه تعالى لم يجرزوا الخلق في هذه اللغة
 عليه السلام بل قد عاينوا لا يوفى على انهم اذ
 العرف الى انهم اعترفوا بكون هذه اللفظ منسوبة
 وقالوا انهم مخلوق او منسوبة الى الخلق والخلق
 نفسهم انهم انما كانوا عبادا واولاد اشراف
 في العالم بل خلقوا في الدنيا واولاد في الدنيا
 باحدى القادريين المذكورين او بالثانيين من انهم
 يقدم الكلام قديم على الابد وتعالى عنه قالوا انهم
 الخلق والخلق فان العلم بما تقدم اليه ويحوي في
 من السائر انما انما انما انما انما انما انما
 انما انما انما انما انما انما انما انما انما
 حق الا انهم انما انما انما انما انما انما
 الجسم الذي كثر فيه القدر من الله تعالى وما
 ما واما هذا هو العلم على ان الله تعالى هو

على ان التكليم على ما هو في هذا التعريف ليس هو الكلام
 الحقيقي ويكون حاداً فهو على تقدير كونه من الصفات
 الحقيقية يعرف انه امر قهري صفة تاليف الكلمات او
 القدر على ذلك التاليف وعلف هو نفس ذلك التاليف
 عند الحقيقة في التلخيص فادري ان على اللفظ الكلمات
 لتكميم فاحوا في معنى القياس في هذا
 لعمري الكلام المذكور فيه على معنى التكليم او على هذا
 القول انصرف القديم الى معنى القياس في قوله ان
 بالتكليم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي اجزاء الكلام
 بالفضل ويندفع التعديح عند ان امره بالتكليم ما هو
 الصفات الحقيقية ورحمة الله تعالى في قوله
 قد عرفت ان الكلام سبيل ابدع التكليم واما ان
 فان ارادوا ان يكون كلامه كلاماً ليس من جنس كلام
 الحروف وانه لا معنى لتكليمه وهو كلام الكلام لا معنى
 المركب من الحروف لا يعرف من طبعه ولا يحتاج
 في التلخيص على هذا التقدير الحكيم في كلامه

ان كلمة تعالى ليس من
 جنس الاصوات والحروف
 ويرد عليهم ان الكلام مطلقاً
 ليس من جنس الاصوات

وان تعلم ان امره بالتكليم الذي هو امره الذي هو القدر
 على اللفظ الكلمات وان ارادوا ان يكون كلامه كلاماً
 التكليم لا يقع قوله ما هو من صفات التلخيص
 بان المجرى ان في التلخيص العلى فائدة التلخيص
 المسمى بالتكميم فانما به التكليم ليس في باب التكليم الا في
 التلخيص العلى ويرد عليهم ان الكلام بعينه التكليم لا يقع
 متعلقاً بعبارة في كلامه الا باللفظ الذي هو الكلام
 ان كلامه تعالى لا يصدق انما انما انما انما انما انما
 والتلخيص انما هو كلامه واللفظ فاما هو حجب التعريف
 فان هذا التكليم انما يقع في الكلام بعينه التكليم لا يقع
 التكليم الا في اللفظ الذي هو العلم بعينه الذي هو من ذلك
 الذي هو العلم لا يقع في التكليم الذي هو من ذلك
 ولا يقع في اللفظ والتلخيص انما هو العلم بعينه التكليم
 معنى واما قوله تعالى فائدة التلخيص فائدة التلخيص
 المركب من الحروف على هذا المجرى الى العلم التلخيص
 الذي هو غير ذلك بل في التلخيص الحرف المتعلق به

ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم عليه بأنه مائة فقام له
 قالوا بالحكم بجملة في الواحد الواحد ولا بد من تعارض الرجوع
 المذكور ومع ذلك لا يخرج المعنى منهم إلا في زيادة ذلك
 لا يصح إلا في العلم من حيث الرجوع في العقل
 صحيح في معنى القياس الثاني ويعلم أنهم لم يقدروا
 في معنى هذا القياس إذا أخذوا الكلام المذكور
 موضوعا بمعنى الكلام العقلي فم معنى القياس
 المذكورين بأن جعلوا الكلام المذكور في القياس
 بمعنى الكلام العقلي الكلام المذكور في القياس
 بمعنى الكلام العقلي والعامل من أن جعلوا الكلام
 في الدال على معنى الكلام العقلي فمعنى القياس
 الثاني أن جعل معنى الكلام العقلي ومعنى القياس
 من أن جعلوا معنى القياس في القياس من أن جعلوا
 المذكور لم يقدروا لأن الكتاب لا يقرر
 قيل عليه لا يلزم من كون الكتاب بمعنى القياس
 هي أن يكون المذكور لفظا من نفس القياس

التكلم فان قيل يطلق الكلام عند مشترك لفظي بين
 الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو معنى بلصوت
 وحرف بالمعنى الخطا او مشترك معنوي بينهما او مجازيا
 والله كيف يصح السماع بذلك الحرف والصوت والله مع
 معنى الكلام الذي بلصوت وحرف بالمعنى المشترك
 سماع بالمعنى لا كلام لا سيما الدليل على انهما جميع الكلام
 بلصوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على
 ما ذكر ان إطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ
 الذي بلصوت وحرف بالاشارة المعنوي فان
 ما يشي عن الواقع ويشعر عن الطلب وغيره وسواء كان
 لادناه ولا شعاع بلا واسطة كعاني لا فاما ان
 بواسطة كالألفاظ الدالة عليها المنبثقة من الواقع كالألفاظ
 العقلية والمنعومة عن الطلب او الحصر او التوقي كالألفاظ
 فعلى هذا يتحقق الكلام بالإطلاق بالاشارة المعنوي على
 ثلثة اقسام اثنان بلصوت وحرف ومن نظر الى معناه
 لا فاعطى في المنبثقة من الواقع او المنعومة عن الطلب وغيره

بوجه

بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام في اليقين واليقين
 انما يكون بالمجاز وانما يشترط فيه ولهذا انما لا يشترط فيه
 لفظي الغراد وانما يسجل الانسان على الغراد ولا يلزم
 من ذهب الى عكس ذلك كما معتزلة فانهم لا يسمون لفظي
 الكلام على معاني بلصوت واما بطريق التماثل كما هو رأي
 المعتزلة او المحققين بان يكون قسما من الكلام كما هو معتزلة
 الغراني او بان يكون استعماله في معناه بالمجاز المشهور
 كما هو رأي بعض من سجد عتقة افشاء الله تعالى واما الجواب
 عن الثاني فهو ان في المراد بالسامع ليس الا الاصطلاح المحض
 لمن اتى اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق بالتكلم
 الذي هو الفهم والجواب عن الثالث فهو ان في الشخص
 ليس هو كلام السامع بل فانهما قد تضافا معا سادام الله
 اليه متعلقا بهما في الملك والمشار اليه اشارة الى الملك
 اليه تدعى باسمه صافا فيحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني
 وهذا هو مقام شيئا العارفين واما الجواب عن
 الرابع فهو ان في الدليل على ما ذكر ان العلم بجميع ما سمعه

كل من اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل
 ان يتحقق الكلام المسبوق بالاذن ايتم بايجاده له اياه في
 الوجود قلت على تقدير هذا الحق ان يتحقق السماع في محض
 وتقبل ان يسمى سمع من جميع الجهات والحاصل
 التكلم في لسانه انما يتعلق بالفاظ وان كان المودة
 منسوبة اليه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الا
 ان لا يتم بحصول الكلام الذي لا يسموع قائم بالحواس
 اما التكلم بالنسبة الى الله تعالى الوحي فانها هي القاء
 او لا يتم القاء الفاظ باعتبار الوجود الظلي المتشابه
 لسان الملك المنزل وجزاء ان يحصل لسانا ولسان
 البوصية القاء الفاظ بجمعية القاء المتعابا بعبادها في
 الحواري وذلك الجواز هو على مقتضى تعلقات تكلم بالاسماء
 على وجهه على كونه تعلقات تكلم بلفظان فالسا
 فاعلم ذلك وانما لا يلزم اللفظ في اللفظ الذي سمي باللفظ
 المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني في القلب
 بل في القاء اللفظ الدالة عليها كما ترى في

نحو

منه من اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل
 بيان المراد من العبادات الدالة على الروية
 وهذا على مذهبه لا يتحقق عليه بعد اطلاقه على
 ان السماع والروية اماهما اتمان من اطلاق المحسوس
 ولهذا يقع تعلقه بغير المحسوسات لكن سماع
 الصوت فاعرفت ان معنى السماع ليس الاصول لا اطلاق
 المحسوس على المخاطب على ما يليق به فان قيل فعل هذا
 لا يكون طريق العادة بل خلافة فاعني ما يقابل
 المقام ان هذا طريق تروق العادة قلت ما هو تروق
 العادة هنا ان يطالع المخاطب على المعاني التي هي
 من التكلم بدون اطلاق على الفاظ الدالة او لا يتم
 يطالع على الفاظ من جهة مخصوصة قال العادة
 بان يطالع المخاطب على المعاني بعد اطلاق على اللفظ
 الدالة عليها من جهة مخصوصة وثانيها ان لا
 خفاء في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات
 لم يكن الصوت متحققا في لسانه لان الصوت

الوجود العيني انما يتوهم بالهواء فلهذا وضع حقيقة لا غير
 فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فلهذا التامل يسمع هذا الهواء
 الى الجواب لا رة غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت
 باعتبار الوجود العقلي المشائي فان حاصل الجواب ان
 ان السموات بلا صوت ولا حرف موجودين في انفسها
 ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان
 المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يسمع
 ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
 المسموع انما يسمع بان الصوت فاما يسمع ان امره بالصوت
 ما هو مسموع في المقام من اصوات فانه انما هو صوت
 موجود بالوجود العقلي المشائي فيحصل الجواب في امسلا
 تغاير الالاف باعتبار العبارة نعم لعل الجواب ان
 على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا
 اي سواء اعتبر وجوده العيني او المشائي كان معناه
 للجواب الثاني ان يكون حاصل الجواب في قول ان المسموع
 انما هو المعنى الملقاه بدون لا لقائل المعنى بدون

وجوده المشائي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع
 لا لقائل المعنى وجوده المشائي وحاصل الجواب
 الثاني ان المسموع هو لا لقائل الموجود في انفسها
 لا يحدده تعالى بدون كسب الخلق ولعل انفسهم
 الجواب اوله على هذا المذكور وثالثه ان
 هذا الجواب ليس موافقا للعقل المذكور وثالثه ان
 الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة المشهورة
 في الظاهر ليس كذلك فان الرعي على الانبياء مسلما
 الله عليهم لا يسمع ويرى من الحواسين فالحق هو الجواب
 اوله المتضمن للجواب الثاني فان يسمع لا لقائل
 الوجود الفاعل الجواب الذي هو الحق في الهواء ليس
 للوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء ثم والحدود تعالى
 اياه فيروا ان جاز مقارنته له اعتبار بحجته كونه
 العقلي واما الكلام في هذا مضمون لا
 يحتمل ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم
 الملكوت وعلى التقدير المستعمل في اللسان انما يكون

على سبيل التمثيل وجميع مقتضيات الشك واليقين على
 كلام اهل الشريعة ومسا الحكماء والمحققين من المتكلمين
 فتم القائلون بانفسهم بانهم من مقتضى الكلام للمعنى الاول
 لا يكون بالسرقة بل بالهوى والشرقة ان يكون الا
 هو ان لا يكون في مقتضى الكلام في عالم المثال
 القديم من لا يزال الوجود بالحق فيكون ان وجوده
 لا يخالط في عالم المذكور فيكون وجوده في مقتضى الكلام
 ان وجوده في عالم المثال وجوده في مقتضى المثال
 وهو الوجود الذي ليس له اثر فيكون في عالم المثال
 بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام القاطع
 له اربعة اعتبارات كل اعتبار منها علم عليه ان
 هو من الوجود وان كان المجاز لمدى اعتباراته
 قائم بالهوى وهذا الاعتبار وجوده في اعيان الوجود
 لا وجوده في الوجود وثانيها اعتباره في مقتضى
 العالم القديم الذي هو في عالم المثال ويكون له في
 هذا العالم مدخل بالترتيب وقام الجميع اجزائه

وانما انه يكون ان يكون له مدخل في هذا العالم
 لعدم ذلك النفس شاذ في مقتضى الشك من وجه
 العامة للمعنى بل هو مقتضى مقتضى مقتضى
 وثالثها اعتبارها بانها من مقتضى العلم في مقتضى
 ومقتضى في هذا العلم في مقتضى مقتضى مقتضى
 اعتبارها من مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 ومقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 كان مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 ما يندرج في هذا العلم في مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 ومن جهتها الكلام القاطع في مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 المعلومات وهو ان مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 من الذات ولما كان مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 مواضع الما وجوده في الخارج في مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 الوجود في الخارج مواضع مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى
 في ملازمها في الجوانب ولذا لا يمكن ان يكون مقتضى مقتضى مقتضى مقتضى

لزم ان يكونها بحيث لو استغنى هذا الكلام كان حقيقة
هذا هو مثله لما سار في هذا الشهر في جميع الكلام
لما سار في ان كلامه القبيح هو ان من هذا انما الذي
استبان به جوده الذي نكر في جميع الحكم بانهم لا
يؤمنون ان الله اعلم العلم القديم الذي هو عين ذات
الواجب تعالى فكم كان بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته
تعالى قديم ولا يخرج والعرفه ذلك على انهم انما هو في
الكلام الذي هو عين على الحكم قديما لا راد له انما
العلم كجمله الذي هو عين ذات الواجب قديما لا يعلم
ان الكلام القبيح هو المشهور انما هو مثله ان العلم لا يخرج
في راد هذا ان من يشي بما لا يخرج من الواجب ان حقيقة
القلب او سطر القبح وهو انما لا يخرج الحكم عليه
تقديم احب ان راد في جميع الحكم على العلم به ان العلم كجمله
القديم الذي هو عين زائد على ذات الواجب قديما لا يعلم
ان راد به الكلام القبيح الذي هو السفة لا يعلم انما هو
قوله الكلام القبيح الذي هو السفة لا يعلم انما هو

الحكم القبيح الذي هو غير زائد على ذات الواجب قبيح
ان من حكم بان الكلام القبيح قديم انما هو معنى الحكم
الذي هو امر غير العلم والقدر وغير زائد على العلم
ان زائد تقابا بمتابعة ذاته معنى القاء الكلام الى غير
فالكلم القبيح هو عبارة عن ذاته تقابا بمتابعة معنى
القاء الكلام المعزى واللفظ الى من يعنى ان يكون
مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدر وغير ما من
الصفات الحقيقية بالاعتبار واعتراضها
الوجه الى الحقيقة لا زلي قد عرفت ان الكلام الحقيقي
لا زلي انما هو معنى الحكم القبيح الذي هو عبارة عن
كون الواجب بحيث يعنى القاء الكلام القبيح الى
الى الخطاب او معنى العلم بان الحكم به ان العلم كجمله الى
هو غير زائد على ذاته تعالى فيكون معنى الكلام الحقيقي
لا زلي الكلام القبيح الذي هو زلي العلم به فبذلك
بالاثر في وصفها استقلاله فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى لا وكاف في اعتذار المدعى فلا حجة

فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه امر بكتاب مختلف
في الوصف بالازلية لكن قد علم ان اطلاق وصف العلم
في الازلية لا يقتضي في ذلك لان معنى كلامه تعالى
في لازله اما هو الحكم الحقيقي الذي هو غير زائد على
تعالى او العلم الالهي بالحقائق الحكم هو ايضا غير زائد
على ذاته تعالى وتحقيق هذا مع القول بان يكون
انما هو معنى الحكم الحقيقي او معنى العلم كجما في مدلول
الكلام العقلي وبذلك يرفع التفسير الذي ذكره
وكذا القول بان المقصود لا يخفى في ان
بالمعنى ومقابلية هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة ويتبعه اعتبارا فاما مدلول اللفظ
به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة
الذي هو اذني ليس اذلية باعتبار العلم كجما
الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فوصف المدلول
بالاذلية انما هو وصف لاهل المتعلق كما مر غير مرة

في

لا يقتضي شيئا زائدا بيان انك قد
المعنى لا يشبه في ان لا يقتضي المعنى القديم غير
العلم كجما بدلول اللفظ فوجب حمل الكلام على
من المذكورين ولعل مرادهم بدلول الكلام اللفظي
انما هو المدلول الالهي الذي هو العلم بمعنى
الحكم فيكون الكلام لا يؤول في كلامهم انما هو
معنى الحكم لا يؤول الذي هو غير زائد على ذاته تعالى
التفسير المذكور عن كلامهم بلا تحمل وامر
عنه عبد الله بن سعيد الطعان بان كلامه في قوله
ليس امر ولا معنى هذا مع في ان المراد بالكلام كجما
ليس الا معنى الحكم الحقيقي الذي هو غير زائد على
ذاته عند المحققين او العلم كجما بالكلام الذي هو
ما به الحكم بان هذا الكلام لا يقع الا باعتبار
المعنيين فلا تغفل قلنا لا يخفى على ان
هذا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام لا يؤول
احدا من المعنيين المذكورين فحاصل كلامهم لا يترك

ان الواجب الوجود للذات مستكمل في موزل ولا يحتاج
 في تكمله الى امر زائد على ذاته فذاته تعالى من حيث يتحقق
 القاء الكلام الى المتخاطب مستكمل ولا يحتاج الى امر
 المستكمل فان ذاته كافيه في احضار ما به التكلم والكشف
 لذاته تعالى علم اسمائه بالتكلم تعالى به فذاته كافيه في التكلم
 واحضار ما به التكلم وما به التكلم لا يحوز من الوجود
 باعتبار امر زائد به في العلويات بالعلم الذي هو
 ما يزاد على الذات فان الانسان تكلم وما به التكلم
 هو الصورة الحسية لللفاظ والصورة المسالمة
 لمعاني اللفاظ وفي التكلم يحتاج الى السامع في
 ما به التكلم الى الحياء او ما في حكمه وامادات الوجود
 فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته مستكمل فكله تعالى
 ما يزاد على ذاته ولا يحتاج اليه الى امر زائد على ذاته
 في العلم بما به التكلم فنسبته ذاته تعالى الى ما به التكلم
 كنسبة الصور الحسية لللفاظ اليها فذاته تعالى
 من حيث هو نفس الكشاف لللفاظ ومعانيها

ب

سبب لان يكون اللفاظ ومعانيها غير من الوجود
 موزلا الى روعة باعتبار كونها ملكت رجع ذلك الوجود
 وذلك الوجود الى العلم بجهتها وما وذا قيل الكلام النفس
 القائم بالتكلم هو شأن اللفظ والمعنى فيكون الكلام الله
 تعالى من الكلام النفس باعتبار انه مشتمل في جميع
 الوجود فيمكن الغير غير من التبروت العلي على
 العلم بجهتها ومن يله عبادة عن عقل الظهور به في
 عالم الشهادة وهذا مستوفى من كلام التتميم
 في تصحيح كلام مودودي بالجمل ليس المعنوية بل
 تحقق المعاني المذكورة بل تراهم ليس الا في اطلاق
 الكلام بمعنى ما به التكلم على ما تعالى الينا في ما به
 التكلم الحقيقة ومع محققين في ذلك وغاية توجيه
 مودودي ان يقر لذات الواجب تعالى تكلم اذ في غير
 زائد على ذاته والتكلم لا يري ما به يتعلق ذلك التكلم
 في موزل وهو الكلام لا يري في كل واحد من التكلم
 عليه تعالى الا في ما يتكلم له فالعلم لا يري ما يتكلم

هو ما يتعلق به التكليم لا يربط ولا ينفق بالكلام النفس
 الا ما يتعلق به التكليم وفي هذا الترجيح نقل فان التكليم
 هو الذي لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم لا يربط به
 تاويل الكلام ان في تحققه وصفان التكليم وبانه
 وهو لا لفظا له الموصوفه في كلامه ان وعلمه بل لا لفظا
 وهو الكلام النفس في الكلام النفس عند ما يتعلق
 التكليم بعلمه وهذا الطلق الكلام لا يربط على العلم
 بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكليم وهذا لا
 ايضا اما لا يرتب فيه المعقوله وايضا على تقدير صحة انما
 يقع في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم كما
 المذكور والعرض من هذه التطويل ان كلامه بلا تأويل
 باحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام كما
 لا يقع اصلا وهذا الجواب مشهور بين المتأخرين
 والعقيد ان ذاته تعالى بحيث يعنى التكليف
 لا يرتب ايجاد المكلفين في نظر الى ان ذاته تعالى
 بذاته يعنى التكليف وان ذاته تعالى منشأ التكليف

ما

حكم بان المدرك من ماسور في الكلام لا يربط ان منشأ
 تحقق في الكلام من نظر الى بيان وجوده والماصور وبانه
 وجوده بغيره ليس ماسورا باللفظ بل بان المعقود
 ليس ماسورا في الكلام السادس ان التكليم
 جميع هذه الادلة اما يشتمل في الكلام اللفظي باقيا
 وجوده الحقيقي وفي معناه باعتماد كونه معلولا
 بالعلم وجميع هذه مبنية على ان التكليم لا يربط
 التكليم اللفظي الذي هو امر واحد من تاييده في ذاته
 والكلام بوجه الى الكلام مع اقترانه باقتضائه العلم
 الكلام لا يربط به وهو امر واحد غير زائد على ذاته
 عند الحقيقة فيجب ان يضاف اليها في تعاقب
 بالتكليم معنى خلق الخروف الدالة على الاول ان في
 معنى خلق الكلمات الدالة على المعنى لا يعلم ان
 التكليم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة باللفظ
 مع قصد لادام المحاطين وهو امر اعتباري و
 انما التكليم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يعنى

القاء الكلام الى المعاني بين عين وجودهم وهذا
 هو الكلام لا زلي الذي هو سفة لذاته تعالى وهذا
 صدقة غير العلم والقدرة والاشارة والوا
 المستكمل من قام به الكلام لا من وجد الكلام
 اقول لفظ المستكمل اما استحق من الكلام فعن
 محبت النعمة اما هو ما قام به الكلام والمستكمل
 قام به الكلام بمعنى الكلام بمعنى ما به المستكمل
 ما به المستكمل باعتبار الوجود العيني اما قام بالمعنى
 لا بالمستكمل بل بما قام به ايجادها والقائه الى المعاني
 الكلام لا من وجد الكلام بل من قام به
 انما لا يخص في ان ايجاد الكلام بقصد ايجاد
 والاملام هو الكلام واما من قال ان المستكمل من
 اوجد الكلام ان المستكمل اوجد الكلام على قصد
 من فاداه ولا كلام القطع بان موجد الحركة
 لا لا يخفى ما فيه فان المتكلم ما قام به التكوين لا بما
 قام به التحويل ولهذا لا يخفى موجد الحركة في جسم

متحركا ولا يخفى حال انظارها بل وان لنا
 ان موجد الكلام لا لا يخفى ما فيه فان لا ايجاد الكلام
 في تعريف الكلام هو لا لقاء على قصد الاملام بل
 كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة
 هو الكلام فانه قصد الاملام بالقاء الكلام وان
 كان موجد الكلام هو الله تعالى فالكلام القائم
 بذات الاله تعالى قد عرفت ان الكلام الالهي
 بذاته تعالى هو معنى الكلام لا يخفى ما به الكلام وهو
 الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على
 المعاني اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام
 القراني فان كلامها حادث فالمعنى الذي
 يجد في نفسه ويدور في جلده لا لا يخفى ما فيه فان
 هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يقع ان يقوم
 بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا يصح انكار المص
 رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام
 على معاني الالفاظ الحادثة غير منقول وهذا معنى

قول الله والنفس اي الكلام النفس القديم وهو
 لا لفظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام
 النفس القديم ان العلم لا يحال الى الكلام قديم قلت
 هذا ما يري فيه ان كتاب مجاز في مقابله الخيم المحقق
 منه رايحه الفسائيه والتعصب ولهذا قال بعض
 الفضلاء ان في قول النفس اي غير معقول حيث لم
 يقبل وكلام النفس اي النفس اي لفظا بان اللفظ
 هذا الكلام باس كتاب التحمل لا يحل من النفس
 والتعصب وقد شجناه في بعض السطور
 ان اقول قد ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى
 النفس الذي لا يحل ان يقيم بنفس الحكم ومما يري
 للعلم في صفة لا خيار عما لا يعلم هو اذ لا يعلم
 الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يحق عليك
 ما فيه فان هذا المعنى ليس بغاير للعلم معنى لا يري
 المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المعلقة
 على البحث المذكور قال الشيخ الاشعري يا ابا

اقول باعثة ثم لا صاحب لو كان مجرد ساذكركم
 ان يحل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى
 النفس على الكلام بمعنى الحكم اي كون الذات بحيث
 يقتضي القاء الكلام الى مخاطبين ومعنى كلام
 بلا تاويله الى ما ذكر صاحب الواقف ولعل
 صاحب ما ذكر مع ضمنية اخرى وهو القديم
 عندنا في هذا انما يقع ان لو كان المراد ببدل اللفظ
 المدلول لا لثراي الذي هو الحكم القائم بالحكم
 مراد اما المدلول المطابق فلا يخفى ان لا فرق
 بينه وبين اللفظ في كونها حادثين وفي التاويل
 الى العلم فان اللفظ مثل لا فرق عن ومدلول اللفظ
 سائر في الحديث واما العبارات فانما
 يسمى كلاما مجازا ان اقول المتبادر والمشتق
 استعمال الكلام انما هو العبارات ولا لفظا
 وهذا علامة كون حقيقة فيها ولذا قال المصنف
 شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو المؤلف

من الحروف المعروفة الدالة بالوضع على ما قصد في
 عليه يحصل المقام بين اشخاص النوع ويحده لا يتصل
 الابداع العلم بالمعنى وتقدر ترتيب اجزاء المؤلف في
 الذهن حتى يمكن ان يوكف الكلام منها بعض الناس كل
 لمنطقين يطلقون اسم الكلام على ذلك العقل في
 الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمفكرين
 بصوره متما بالكلية لمرور الشريعة بذلك اذ لو
 لما توهم العوام العربي فيهم من قال انه هو العلم ومنهم
 من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مستور
 ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس
 بجمع لكن مطابق للمعنى ومنهم من قال انه مؤلف
 والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يفكرون في معنى
 قولهم انتهى اقول قد شاع بقوله الاصل في
 الكلام الى ان معنى من المعاني الغايرة لهذا المعنى اذا
 استعمل في الكلام والكلمات فانه المجازي كعاني
 لا لفظا والموجودات العينية والعلم باللفاظ

كأورد في حرمي ثم وكلت القاه الى يمين وقال الله
 اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله
 عليه ان الكلام الله الناطق وكما قيل ان جبايط المحرر
 حروف ومركباتها كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة
 بالقياس كاهل المشهور فيمكن اثبات ان الكلام
 لما يتم من لفظا والمعنى فان كلامية اللفاظ للمعنى
 اما يكون لاجل كون حكاية عن الواقع كما في اخبار او
 مشعر للطلب وغيره كما في لفظيات تلك الحكايات
 وذلك لا شعاعا اما يوجد ان بالغات في معاني اللفاظ
 وبذلك يعلم ان كلام من لفظا الموضوع ومعانيها
 وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخير والشر اما يكون
 بالحقيقة معناه لفظا الموضوع فان الخير ما يحل
 والكذب ولا هو ما يقتضي الطلب والصدق والكذب
 اما يعرضان للمعاني الذات وكذلك اقتضاء الطلب
 غيره اما هو من عوارض المعاني وايضا اذ قيل في امر با
 مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف لاهم بالحقيقة وان

اختلفت العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام
 بالحقبة هو معناه لا لفظ المولفة الموضوعية قلت على
 من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بأنه
 صفة لذات الحق وقديم الآثار بل العلم كجاء في
 إشارة الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بأنه
 هو العلم او الى العلم به مع ضمنية اقتضاء الذات لا لفظا
 الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله
 ومنهم من قال بأنه لا يرد على العلم قديم غير مؤلف ولا
 مسموع وانما قوله ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس
 بمراد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال العلم
 التخصيصي القديم وكان معنى ما ذكره على العلم ان الحقيقة
 قصد القاءه الى المخاطبين بقوله من قال انه مؤلف
 مسموع إشارة الى ما اشار من مذهب المعتزلة من
 قوله والذين يقولون في إشارة الى مذهب الحنابلة
 قوله لا يفكرون في معنى قولهم إشارة الى انهم لا يفكرون
 معنى الحديث القديم فيكون الكلام لنفسه

عند

عند في واعتبر من عليه بأنه كيف يقصرون ان يكون
 الصفة القائمة بذاته تقاوم حصول القامة بها متحدة بالحقبة
 حتى يصح ان في تلك صورت قامة بذاته تقاوم غير
 وفيها مرتبة لقصورها لا يتم قال ذلك المعنى من لسان
 هذا المقام كلام يقتضي تهمة مقالة وهي ان صفة
 التكليم فيها عبارة عن قوة اليف الكلام وكلامنا
 عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لسان في الجوار وبعد
 تهمة هذه المقالة اقول ليس ان صفة الكلام القائمة
 بذاته تقاوم صفة هي صفة اليف الكلمات وانما
 هي الكلمات التي هي مؤلفة له تقاوم بذاته في علم القائل
 بغير واسطة وهذا الكلام خاطئ توجه الى المخاطبين
 مقدرا وانما بيان عن العلم ظاهرا فان كلام غيره تقاوم
 معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيره معلوم لنا
 وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس باذهلة
 الحكا من ان كلامه تقاوم علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
 ومن عجز عن فهمه وليس مثل كلام صاحب التفسير

من ان كلام الاصوات والحروف الموجزة او طيلة
 الحروف والاصوات والمقامات وما هو المشهور
 من لا شعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقام
 للفظ بل هو حقيق وشيق لمذهب لا شعري ولما
 كان علمه تعالى واحدا محيط بجميع المعلومات كان
 كلامه تعالى ايها واحدا شاملا على اقسامه من الكتب
 والصف واللغات المختلفة والاجابات والافاضات
 انتهى اول قسم في دفع اعتراض المذكور ان صاحب التكملة
 يصحح بان الكلام النفس المعنى المذكور صفة له تعالى
 ولا يترفع عن المذكور انما يصح قيامه به من انشاء اللفظ
 والمعنى بداية تعالى واراد به قيام الصور العلمية
 على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل ارادوا به انما راجع
 علمه القديم ليشاء والمذهبان في العلم وانت اذا علمت
 في التحقيق الذي ذكره المعترض هل انت ان كلامه تعالى
 الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تأملت فيها علمت
 انها راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم

هو العلم بجملة الكلام مع منجته التوجه الى الخلق
 المقدر كما ترشده اليه تعالى العلامة البشاري
 في تفسيره من انه لا يبرهان على ان كل صوت فانه يقوم
 بجمعه ولا على ان كل حرف فانه يقدر عليه ذو جارية
 بل على ذلك الشاهد فخط الكلام القديم كالقديم
 نطق وجمع وبصر ولا الله ولا جارية كانه ادراك
 علم من غير قوى وعصور ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك
 ادراكه كما ينبغي فلا يلزم من الانفسه فان كلامه تعالى
 وكما به جواب وقوله فصل وصلة علمه تعالى على
 قوله من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين
 المعنى وبين الموجود المعنى فانه على هذا القول
 ان لا يكون الحروف قايما بالجم والى قوله في الكلام القديم
 انما يصح ايها ان لو حمل الكلام على المعنى المصداق
 او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقديم باعتبار انشاء
 في العلم القديم ولعل ان مرجع محقق صاحب المواقف
 والمعترض المذكور والعالم الشاذلي ومن قال

ان تكلم الله تعالى بالقرآن عبارة عن كنية على الوجه المحظ
مراجع الى العلم وان لم يتكلم بالاشياء على الوجه الذي
عليه في الوجود بمنزلة نفس الاشياء وكنية على وجه
الوجود واحد ونفسها يحتاج الى مقدمة وهي ان
الاتصاف بالكلم هل يكون بدون الكلام بمعنى ما به الكلام
ام لا كما حكم الله حيث قال في شرح رسالة العلم
في بيان المسئلة الثامنة عشر وهي ان تصانيع وصفه
بانه متكلم اذ لا ام لا القائلون تقدم الكلام يكون
بعبارة وقوله والقائلون بجدول يكون في امشاعة انتهى
فقول ان ارادوا بالتكلم ما ينافي في السكون ولا في
القاء الكلام الى مخاطب الفصل ولم يوجد ذلك الكلام
في مخاطب فيكون حاداً كما في الكلام والمخاطب ولم
يصح وصفه تعالى بالكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد
بكون الشيء ذا كلامه تعلق به تعالى ذلك القائل القاء
بذلك الشيء كان ايضاً للكلام اتصافه تعالى في منزلة
كما قال الله فان يحسن الكلام في منزلة كان اتصافه تعالى

في الازل وان كلامه حاداً كان متصاف به حاداً
وان اراد به قدك القاء الكلام الى مخاطب على
تقدير وجوده مع ارادة لا القاء لم يكن اتصافه تعالى
به في كونه مستنداً للحقس الكلام كان ان اراده ايضاً
الكلام لا يستلزمه الحق ان الكلام الكالي هو المعنى
سريته وهو مستند للعلم بالكلام تحقيق كلامه لا
ان الكلام القديم لا يولي الذي هو منه وهو في اتصافه
تعالى بالكلم في الازل اما هو العلم بالكلام اللغوي
على انه حقيقة في لفظه والكلام ان العلم على الكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة في العلم به هو ان معناه بناء
على انه حقيقة في اللفظ والمعنى على ما هو في حق
يعمل على العلم لاجل اللفظ في معنى القدم والوجود كما
هو مذهب الاشعري وبالمجمله صحة الصيقات لا مفعلة
المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار
مرجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم لاجل اللغوي
تحققه غير ان حقيقة كالا يعنى والمص لا ينكر ذلك لما ان

بل كلام ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك
 قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكليم صفة كائنة
 ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى هو
 قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه
 قرآنا عربيا فان تلك لا يتبين بها ان على ان القرآن
 الذي هو كلام الله تعالى نزل من العلم الى العيان فاما
 المندرج الى العلم لا سيما القديم هو القرآن الذي هو
 كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا
 خلاصة الحقيقة لا رتبة المذكورة فان لا خفاء
 فيها انما هي في العبادات قلت لاشي من هذين المصنفين
 يرسو عند المعتزلة في الحقيقة لا يفتقر الى العلم
 انطلق الكلام في الغيب المتعلق بالكلام في علم
 الكلام اقصر ما يترتب من شيق هذا الكلام في هذا
 المرام فان علم عند الملك العلام قايما
 بذات الله تعالى قد عرفت ان المراد من ذلك
 القيام الاندراج في علم الله القديم على وجه

مثله

فان قيل يمكن ان في المراد بذلك القيام بخير قيام
 العلية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان
 العلم العلية قايمة بذاته تعالى بدون تاثر ذاتها منه
 استكمالها تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالثبوت
 ذاتها تعالى وصفاته ولم يقل لا شعري ويمكن ان في ان
 لم يقل لا شعري في الصفات الكائنة ذاتا في غير هاتين
 قايمة ومن هذا السيل قيام العلم العلية الغيبية
 من تالوه والظاهر ان يكون لا شعري قايمة بذاتها
 فان قيل هذا منافق لقول لا شعري من ان الكلام
 امر واحد متكرر متعلقا به كاهو المنهوي قلت قد مر
 غير مرة من ان هذا الحكم انما يتبع في الكلام بمعنى
 التكليم اوفي العلم لا سيما في الكلام على هذا الجمل
 قوله صاحب المواقف في الامدراج في العلم لا سيما
 والجواب انهم في اقول جواب صاحب المواقف ان
 من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان لا شعري
 اللفظ الذي ادعاه المجتهد غير ثم عند الخصم ثانيا

ان كلامي عن الكلام الذي انزهما الجبر والحدوث
باعتبار الوجود الخارجي وتقدم باعتباره راجع
علم الراجح في القديم فلا وجه للعدول عن المعنى
المشهور للمسلم عند التخصيم بل غير ومن انكر ذلك
ما بين دفتي المصحف كما مر اوصاف المواقف ان علم من الدين
ضروري كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة
لا بالجماع بل بمعنى ان يكون من كلامه مطلقا وان لم يحكم
مع السابق الذي ذكره الشافعي ولعله اشار بذلك
بقوله لا انه بعد التام لم يعرف حقيقة اعني انه اشار بذلك
القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن يرمي الى ان
هذا الصيغ لما مر الاشارة اليه بالوجود والعدم
ما هو منه حقيقة وقد عرفت ما فيه فذلك امر
خارج عن طور العقول اقول ذلك انما يكون راجعا
عن طور العقل باعتباره الوجود الخارجي وانما يتبادر
الوجود العقلي او العلوي او الظلي او المشاي في نفس
عنده وبهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى

التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي
هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته
يقضي الاوامر والنواهي شيها والقضاء لاحصاء الى الخلق
وهو الذي يسمى الخطاب القديم واجبا هو التكلم الذي
بينه تعالى وبين المجرى القديم ورد القاء الواجب تعالى
ما يحكم ويوجه الى العلم لا على التماسا التكلم الذي هو
القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجه بواسطة العلم الى الله
المحفوظ وكيفية تضافه ما يحكم ويوجه من العلم
النفس الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفس المجرى
الاحكامم وراجعا وخامسها التكلم المشاي الذي هو
القاء الفاظ المشايه الله تعالى على المعصومين الى
النفس لا فسادا في عالم المثال وسادسها التكلم
الذي هو القاء لا الفاظ الله تعالى على المعصومين
النفس لا فسادا في عالم المثال وازاء كل تكلم بكلام
لا يرق به بمعنى ما به التكلم وهو ان الكذب في
كلامه وذلك لان الكلام المصدق عندهم بمعنى التكلم

بالقول والكلام بمعنى ما به التكلم ليس إلا الاصل في الدلالة
على المعنى في الكلام بمعنى التكلم عندهم ليس الاصل في الدلالة
الدالة على المعاني وهو سبحانه تعالى لا يفعل شيء
اصلا وان كان شفعلا على سبيل الكذب الشائع منعا
ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وانه
لان الكذب الشائع لا يمنع من كونه قبيحا وان كان له
حسن بوجه ما معنى قوله لا يفعل الشيء انه لا يجوز ان
يفعله لتوافق الحق مرجع الصدق والكذب
اقول ان القاء الكلام اللفظي واجاده على ما في
احدهما العباد به قد قصد القاء المعنى المقصود منه
وثانيها اجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بل
مع اعتقاد المتكلم به بل مع الاعتقاد بيقينه وثالثها
اجاده مع اعتقاد بطلانه ولا يلزم من كذب الكلام
اللفظي كذب الكلام المعنى الذي هو الصفة القاء
بالذات التي في الصورة الشاملة لا في الصورتين بواحد
فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد حذف الحرف والكلمة

الدالة

الدالة على المشا كاذبة في انصاف وهذا من ادلة
مقصود السيد الحق ولما كان الكلام المعنى
عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي المطابق ليس صفة لذاته تعالى كما ان الكلام اللفظي
ولا امر واحد بل ما يكون الصفة القاء بغيره تعالى
هو العلم لا بما في الكلام ومدلوله ولا يخفى ان مدلوله
من كونه الكلام اللفظي الذي هو من انصاف المتكلم في
الصفة او لا يلزم من العلم التصوري بضمون الخبر
الكاذب الملقى نقص في ادراكه لكونه قبيحا لا يبرأ
مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية
نقص وهو وقع منزه عنه فاعلم ذلك كذا علم
بالضرورة ان لا خفاء عليك ساقي من المنع الظاهر
لا يمكن الجواب بطلان ادراكه لانصاف
عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراءه وحيث
الشراح ولا يندفع عنها الا بما ذكرناه ونقصنا
في هذا الوجه ان في كذب الكلام اللفظي انما يكون

ان كلام الله ليس الا في عدم زيادة السموية التي
 هي اخص من البقاء وكلام الله فيها نقله وذكر دلالة
 انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السموية
 فلا يكون التبرج موافقا للثبوت ولهذا لما اخط الى الكلام
 الدال على عدم زيادة البقاء هي بينهما دالة على ان
 زيادة السموية لعمومها في عدم زيادة البقاء هي
 للقول يعلم من جريانها في عدم زيادة السموية
 مراد الله واما انحصار الله السموية في العرض
 اشياءها واشياء عدم زيادة ما تستلزم ان الاشياء
 البقاء وعدم زيادته احدها ان المعقول لا يمتد
 هذا الدليل ان لم يلد الا على عدم الزيادة على
 لا على الذات كما هو المظهر لا في لما كان الوجود عيناً
 لذات الواجب الوجود وتعالى ولم يكن السموية والبقاء
 وايداع على الوجود لم يكن ازايد في على الذات لا في المظهر
 انما هو استمرار الوجود لا في المظهر الذي هو معار للذات
 فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الله يكون كلامه

عبارة عن الوجود الاشياء المستمرة كما اريد
 على الوجود لا في المظهر الذي هو ايداع على الذات في
 العقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة
 في الخارج لم يكن ذلك الدليل والشريك في
 وجوب الوجود الذي هو تأكيد الوجود حقيقة الوجود
 الصنف التي قد تارة الاشياء الى وحدتها التي هي بديهة
 حدسية يد على في الشريك في الوجوب اي لا يمكن
 تعدد الواجب بالذات لان حقيقة نفس الوجود من
 هو من وجود بل حقيقة نفس الوجود اذ لا فرق بينهما
 باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي
 وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد واما ان يقتضي
 الشئ ان عدم اقضاء احد ما يقتضي الاحتياج
 الممكن الذي لا اقضاء له اصلاً وانما لا قضاء في
 ان ذلك الاحتياج يعود الى اقضاء حقيقة نفس الوجود
 اي الى اقضاء وجوب الوجود ولما كان حقيقة الوجود
 الوجود يقتضي الوجود لم يكن مستترا وهو المظهر

وأيضا إما أن يكون حقيقة الوجود مقتضا لا يكون
عقلى لذات الوجود المتعين أو يكون شرط التحقق
وعلى تقدير أن لا يتحقق بهذا ذلك المتعين وإن كان
لغيره مدخل في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لاحتمال
وليس في الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيجوز هذا القسم
أيضا إلى اقتضاء حقيقة وجوب الوجود حقيقة مقتضى
الوحدانية وفي الشك في حقيقة وجوب الوجود الكلي
هو محض الوجود يجب أن يكون بصرفه وجوبه
ولا يتصور في محضه المعنى الواحد المتعدد للسان
لاعداد فوق الواحد فيجب الوجود موجودا واحدا
شريك له في محضه الوجود وجوب الوجود وحده
عبارة عن وجوده بلا شريك وظاهره وأيضا صفة
الوجود من حيث هو موجود لا يتوقف كثرته وتعدده
نصف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكلم من حيث
هو موجود وهو المطلق إذا لمعنى الوحدة الواجب الوجود
الأكبر موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل إن الوجود

في الواجب الوجود من لوازمه في الكثرة وفي غيره في
الكثرة من لوازم الوحدة وأيضا حقيقة الوجود المحض
لا يمكن أن لا يقتضي عدم كثرته أو أن لا يكون لغيره مدخل
ذلك اقتضاءه وهو محض الوجود يحتاج في المحض إلى الوجود
بعدد اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة إلى اقتضاء الوجود
كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرته فلا يوافق باعتبار ذاته
واحدا لا شريك له وهو المطلق والحمد لله رب العالمين
وهذا الواجب موقوف على إيجاد حقيقة الوجود أي
الوجود الحقيقي الذي باعتبار مقتضى الوجودات هو
الذي لا يعب عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بالذات
حدسية وهذا الظاهر من الشمس عندنا فإن الوجود المحض
الذي باعتبار يكون الموجودات تتحققه هو محض على
والنفوس بل في السموات والأرض وهو في غاية الطهر
وبينظرون كل شيء وأدراك كل ذي إدراك وكذلك وحده
بحسب الحقيقة ظاهر عند كل من له وجدان صحيح وقد ذكر
بشبهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يتضح شبهة

ان يكون الذي يابداها صار انحاءا شيئا ليس بالوجود
 الى البراهين المشهورة في الكتب فيها الدلائل والبراهين
 في الشرح احدها انه لا يمكن تسمية الواجب والافعال
 الذي به المتبادر ان كان نفس المبدء الواجب او معللا
 بها او غيرهما فلا تعدد وان كان معللا بما هو منفصل
 فلا جوب بالذات لا شئ لا يحتاج الى الواجب في نفسه
 الى امر منفصل لان لا يحتاج الى العاين فيبقى لا يحتاج
 في الوجود اذا الشئ ما لم يتبين لم يوجد انتهى اول
 اراد بالمبدء الواجب حقيقة الوجود فان الواجب هو
 تاكدا الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي
 ليس بابتداء على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج
 وايضا قد مر ان الشهادة على الوجود لا تراعى واحدا
 الفرض منها النسبة على ان الوجود الحقيقي واحد على
 تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي هو امر
 وعين حقيقة الواجب لا يحتمل اقسام لا مبدء المذكور
 التي راعها محالها المبدء ولا اقسام الثلاثة مستقلة

للخط فان دفع ما اوردته الشبهة ما بعد الاشعار الشارح
 بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم باصديق فان المبدء
 الواجب اريد بها في اول شئ التزديد مفهومها في
 ما صدقت في علمه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان
 نفس المبدء فلا تعدد ان اريد بالواجب اصدق
 ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد الواجب
 كل منها فنفرد انه لا يوجد وكذا قوله وان كان
 باخر منفصل عن الواجب فلا جوب بالذات ان الشئ
 المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون
 كل واجب معللا بما هو منفصل عن مفهوم الواجب اعني
 الواجب لا تعدد انتهى اول ذلك لا يحتاج
 تدبر ان الوجود الذي يحل حكمه بانه عين حقيقة الواجب
 ذاته اما هو الوجود الحقيقي الذي تصور بالوجدان
 بدني وقد مر ان الحكم يكون واحدا بدني حتى
 يوجد بلا حطة الوجود استسا وجودا باعتبار
 ملاحظة وجود الوجود لا تراعى فعل هذا القول

المستدل بالدليل من قوله المهمة الواجبة الوجود الحقيقي
 الذي قدر الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة
 الواجب وهو لا يخرج عن تقسيم كل امر به الى واجب الى واجب
 بطا بالبداهة والثقة الباقية مستندة للفظ والامانة
 الشبه بها ذكر من قوله لا ياتي لا انفصال بين آ
 الواجب وهو من لا ياتي فيكون شيئا خاصا
 في الواجب فلا يخرج حاله لانه ان اراد بالواجب
 الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقة لا يتصور
 خامس لانه لا يتصور انفصال اصلا بين الذات
 مفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو
 باعتبار انه امر موجود او ما يتصور القسم الخامس
 اراد بالواجب مفهوم الواجب الذي هو عين
 للذات في العقل وبانها انه لو كان الواجب كذا
 واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضروري وجع لسان
 يكون بين الواجب والتعين لزوم او لا فان لم يكن
 بل جاز انهما لزم جواز الواجب بل هو التعين

وهو ج لان كل امر به متعين او جواز التعين بل هو
 الواجب وهو ياتي كونه الواجب ذاتيا بل قيل
 كونه الواجب يمكن ان يتعين بلا موجب وان كان
 بين التعين والواجب لزوم فان كان الواجب بالتعين
 لزم تقديم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العقل
 المعقول بالوجود والواجب وان كان التعين بالواجب
 او كلاهما بالذات لزم خلاص المفروض وهو تقدم
 الواجب لان التعين المعقول لازم غير متعلق بالذات
 الواجب بقدره وان كان التعين لازم منفصل لم يكن
 الواجب واجبا بالذات لاستحالة اجبا بالواجب
 التعين بل في احداهما الى امر منفصل انتهى اول فلهذا
 هذا الدلالة على تقدير تقدير الواجب اما ان يكون
 الواجب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود
 المتأكد الذي يكون الواجب موجودا او التعين الذي
 ينشخص الواجب الواحد لزوم او لا على الاشياء انما
 كل من الوجود وهذا مستلزم لكون الواجب متعلما

برؤا يلزم احد من اقسام المذكور بعضها مستلزم
 للمطلوب وبعضها لا وندفع عنه ما اوردته الشبهة بقوله
 اقول قوله لزوم تقدم الواجب على نفسه غير
 تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيكون تقدم
 العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
 المعلول من وجوده خارجيا والمعلول انما ليس كذلك
 لما سبق ان الوجوب من الامور اعتبارية وليس
 فالموقوف بغير الموقوف عليه لان احدهما وجوب
 الذات والاخر وجوب الوجود انتهى اقول ذلك
 الاندفاع لا ينافي في ان المراد بوجوب الوجود هو
 الوجود الحقيقي المتساكف الذي تحقق الواجب باقتضاؤه
 ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
 كما ترسبا فان دفع المنع لا يؤول وكذا المنع المتساكف
 لان وجوب الذات ليس الا بوجوب وجود الذات
 بل هو الوجود الحقيقي تحققه لا تقدم فلزوم تقدم
 وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعيين

لوجوب

لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره
 الشبهة بقوله وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب
 التعيين لزوم او لا ان اراد بالتعيين الواحد المتعين
 من التعيين فحار ان لا يلزم بينه وبين الوجوب قوله
 ان جاز ان كانا لزوم حيزا الوجوب بل هو التعيين
 قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان كان
 المراد بالتعيين احد التعيين لا على التعيين وان كان
 التعيين بالوجوب واحدا فلا حاجة بالذات لزوم خلا
 المفروض وهو تقدم الواجب ثم قوله لان التعيين
 المعلول لازم غير متخلف قلنا نعم لكن لزوم احد
 التعيين لا على التعيين لا ينافي في التقدم انتهى اقول
 ذلك لا يندفع لان المراد هو الشئ قوله وهو ان يرد
 بالتعيين الواحد المتعين من التعيين ولا يخفاء في ان
 اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جازا
 كما مر من آخر فحار ان كانا التعيين وهو يتبين
 ذلك يكفي في تمام الدليل ولعل الزوم نسبة بالذات

عند الشك ولا حاجة الى اعتبار القدر في تمام الدليل
 المذكور بل اعتبار التروم كاف فيه نعم يرد على الدليل
 المذكور انه لا حاجة في تيمم اثبات محال يجوز
 المحجوب بدون التعيين المعين بالدليل المذكور
 قوله لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محال ذلك
 المحجوب بان في كماله يتحقق المحجوب بدون التعيين
 المتعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون
 تلك العلة هي ذلك التعيين المتعين فيلزم المحال
 المذكور واما يكون تلك العلة امر منفصلا فيلزم
 فصل هذا التقرير عن اعتبار كل من التروم والذات
 2 تمام ذلك الدليل لا يخفى في وجه نظير الدليل
 الذي اوردته الشك على الدليل ادلة على هذا الدليل
 و قد صارت من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة
 محض الوجود المنفردة من الهيئة وان اتحاد حقيقة
 الوجود بغيره مدني تدبر التبعيات عليه في
 مقصد لا مورا العامة ومنها ما هو المذكور في الشك

هو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وجود الله
 فاما ان التعيين وجوب الوجود على سبيل الوجوب
 كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان
 يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير
 الوجود فيكون ممكنا وفيه وبعبارة اخرى قوله
 ان يكون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون
 واحدا فيكون كل ما هو الواجب الوجود فهو هذا الواحد
 بعينه ولا يكون غيره واجبا ان كان كونه في الوجود
 وغير كونه بعينه فقارنه واجبا الوجود لما هو بعينه
 ان يكون امر لذاته من حيث هو واجب الوجود ان
 لعله وسبب لغيره فان كان لذاته اي لانه واجبا
 وكل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون
 واجبا الوجود وان كان سبب وجوب عين الذات
 من حيث هو واجب الوجود فلكون واجبا الوجود
 هنا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معللا وقد مر
 فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر في مقادير
 في براهين التوحيد بقوله تعالى ان واجبا الوجود

ان يكون على الصفة التي فيها تركيب شي يكون هناك حقيقة
 ويكون تلك الحقيقة واجب الوجود فيكون تلك الحقيقة معنى
 غير حقيقة ما راد للمعنى وجوب الوجود مثلاً ان كانت
 تلك الحقيقة انما افان فيكون انما افان غير واجب الوجود
 فيخرج انما ان يكون قولها وجوب الوجود هناك حقيقة
 او لا يكون في ان لا يكون بهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ
 كالحقيقة بل هو انما كالحقيقة وتصح اولاً كالحقيقة
 وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب الوجود
 يلزم ان يعلق تلك الحقيقة ولا يجب ان يكون انما
 الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس وجوب الوجود
 لانه سبب يجب حقت فان الوجود الوجوب المطلق
 الذي للذات لا يكون معلوماً في ان يكون واجب الوجود
 من حيث هو واجب الوجود بنفسه من ذلك الحقيقة
 فان صدق وجوب الوجود المحقق القوام بنفسه ان كان
 يكن واجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته محققاً
 الوجود والالم يكن تلك الحقيقة حقيقة فان ليست تلك الحقيقة
 حقيقة لشيء والمشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل حقيقة

في

شيء لشيء لا حق له وقد فرضنا حقيقة ذلك الشيء حقت
 فالحقيقة لوجوب الوجود غير انه واجب الوجود وهذا
 في ذاته معناه ان لا يتبين الوجوب بوجوب الحقيقة
 انما ان الحقيقة لذاتها او لشيء آخر ومما لا يكون للذات
 الحقيقة فان السامع لا يتبع الامر بوجوبه فيلزم ان يكون
 الحقيقة بوجوبه قبل وجودها وهذا محقق ان كان
 حقيقة غير حقيقة من معلول وذلك لان ذلك
 حقيقة الوجود لا يقوم من الحقيقة التي هي حقيقة
 من حقيقة مقام الامر المقدم فيكون من اللزوم وجوب
 انما ان يلزم الحقيقة لذاتها تلك الحقيقة وانما ان يكون
 انما لا يجب شي من معنى قولنا اللزوم اتباع الوجوب
 لن يتبع موجود الامر بوجوبه ان كانت حقيقة الحقيقة
 ويلزم منها بنفسها فيكون حقيقة قد تبعت في وجودها
 وجودها وكل ما يتبع وجوده وجوده فكان متبوعاً
 بالذات قبله فيكون الحقيقة بوجوبه بذاتها قبل وجودها
 حقت في ان يكون الوجود لها من قبله وتكون حقيقة
 هي معلولها فيكون وجوبها غير الواجب عليها حقيقة

وتلك المتيقنات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما لا يكون
 لها وجود من خارج كالأشياء لا ممتدة له وذا المتيقن
 يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب
 العدم وسائر كراهات عندهم سائر الأشياء التي
 هي ثابتة فانها ممكنة وجودية ثم من البراهين التي ذكرها
 في هذا تسمية القدر ما يحصل له ان الواحد من
 واجب الوجود يكون ماهية وهو ذاته ومعناه
 مقصورا عليه لذاته لان المعنى او العلة فان كانت
 حقيقة الواجب الوجود لا يحمل نفسها مع هذا المعنى
 ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يمكن ان يكون
 وان كان تحقق هذه الحقيقة هذا المعنى لا يخرج منها
 عن غير ما يكون وجوده الخاص له مستفاد من
 فلا يكون واجبا الوجود ههنا فان حقيقة الواجب الوجود
 الواحد فقط وكيف يكون الهوية مجرد الغايات والاشياء
 انما يكون الشئين اما بسبب المعنى او بسبب الحاصل للمعنى
 واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان
 وبالجملة علة من العلم لان كل اثنين يختلفان بالمعنى فانما

مختلفان

مختلفان فثبتي ما رتب للمعنى تقارن له ويكونا ليس
 الا بوجود معين لا يتعلق بسبب خارج او حاله خارجة
 فيها ايضا فثبته فاذا لا يكون له مشارف في معناه فلا
 لانه ثم قال في وبالجمله ان الفصل وما جرى مجراها
 يحق لها حقيقة المعنى المعنى من حيث معناه بل انما كانت
 علة لتقديم الحقيقة موجودة فان الشئ ليس شرط اعتبار
 بالحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
 موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس الوجود
 وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجبا الوجود
 موجودة افعدها كل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالمعنى
 والحال فيما يقع بهما في غير فصل في جميع هذا فظهر
 وتبين ان وجوب الوجود ليس مشتملا عليه فلا ولا
 شريك له قال فبما في كتابه في الوجود الذي لا
 لا يصح ان يكون له لو كان كثيرا كان الوجود تلك
 الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يخص
 بالفصل او العرض والفصل والعرض لا يفيدان مهية
 الجنس ولكنهما مفيدان تمام وجود الجنس امر بالجملة

۱۵
مکتب
مکتب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

الحكمة ما به تنبها النفس الناطقة ونصير عالما بما كنا ربي

۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

باعتبار ذاته لم يكن له وجود باعتبار ذاته
كان متناهي لا يتناهى او غير متناهى بل لا يخرج
في حكم ممكن ولا ممكن في حقيقته الى الوجود
معنيان احدهما المعنى لا يتناهي الذي هو من صفات
وأيضا ما هو الوجود الحقيقي الذي هو متناهي لا يتناهى
المعنى باعتبار ذاته وبالجملة يطلق الوجود على المعنى
والمعنى متناهي لا يتناهى مفهوم الوجود لا يتناهي اي مفهوم
كل من معنى الوجود وهذا يعني اعتبارا
المعنى بكونه فاعليه واما بانه من صفات المعنى المتناهي
وبالجملة بعد العقل السليم اشترط جميع الموجودات
من حيث هي موجودة في حقيقته باعتبار وجودها
لا يتناهي مفهوم الوجود لا يتناهي وهذه المقدرة الحسية
ما لا بد من حفظها في دليل التجديد يمكن ان يعتبر عنها
بعبارة اخرى وهي ان يقول بعد العقل اشترط ان يكون
جميع الموجودات من حيث هي موجودة لا باعتبار
فقط ولا باعتبار فعلية اشترط من حيث هي
يقول لا يجد العقل في جميع الموجودات من حيث هي

باعتبار ذاته لم يكن له وجود باعتبار ذاته
كان متناهي لا يتناهى او غير متناهى بل لا يخرج
في حكم ممكن ولا ممكن في حقيقته الى الوجود
معنيان احدهما المعنى لا يتناهي الذي هو من صفات
وأيضا ما هو الوجود الحقيقي الذي هو متناهي لا يتناهى
المعنى باعتبار ذاته وبالجملة يطلق الوجود على المعنى
والمعنى متناهي لا يتناهى مفهوم الوجود لا يتناهى اي مفهوم
كل من معنى الوجود وهذا يعني اعتبارا
المعنى بكونه فاعليه واما بانه من صفات المعنى المتناهي
وبالجملة بعد العقل السليم اشترط جميع الموجودات
من حيث هي موجودة في حقيقته باعتبار وجودها
لا يتناهي مفهوم الوجود لا يتناهى وهذه المقدرة الحسية
ما لا بد من حفظها في دليل التجديد يمكن ان يعتبر عنها
بعبارة اخرى وهي ان يقول بعد العقل اشترط ان يكون
جميع الموجودات من حيث هي موجودة لا باعتبار
فقط ولا باعتبار فعلية اشترط من حيث هي
يقول لا يجد العقل في جميع الموجودات من حيث هي

موجودة فقامت بالكيفية بحيث لا يكون لها وجود بل
تعلية لا تشرع ولهذا قال الله تعالى ترى في خلق
الرحمن من تفاوت **لوجوب الوجود**
ايضا معنيان احدهما معنى انه لا شيء وهو واجب
الوجود وثانيهما معنى هو باعتبار ذاته **واجب الوجود**
فلفظ واجب الوجود ايضا معنيان احدهما معنى المشتق
من وجوب الوجود المعنى الاول وثانيهما معنى وجوب
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود **فلفظ**
الواجب الوجود في الحقيقة معنى واحد هو اعتبار
انه بذاته واجب الوجود يعبر عنه بوجوب الوجود
واعتبار انه واجب الوجود يعبر عنه بالواجب كما
ان لفظ الوجود والموجود الحقيقيان معنى واحد
هو باعتبار ذاته لذاته موجود يعبر عنه بالوجود وباعتبار
انه موجود يعبر عنه بالموجود السادس الممكن
ما لم يجب بالغير لم يوجد لانه لا يمكن ان يوجد بغيره
علة مستقلة في ترجع وجوده على علة ومع
وجوده ومع علة والا لزم ترجع الموجود مع كونه

موجوباً وهو بظ **في اثبات واجب**
الوجود بالذات اعلم ان براهين هذا المطلب
في مسلكين احدهما لا يتوقف على ابطال البدل **المسلك**
والآخر يتوقف عليه فلا حرج من ترتيبها في فصل الفصل
الاول في المسلك الاول وفيه طرق كثيرة الطريق
الاول انعدام جميع المكملات الموجودة بحيث لا
يوجد شيء منها في وقت من اوقات متعش وذلك كما
ليس لذات المجموع ولا لذات الجزء بل انما يكون لغيرها
وهذا لغيرها انما يكون موجودا واجبا بذاته كما لا
وجبات اخرى وجوب موجودات من المكملات الصفة
الموجودة اي المصادق للموجبة الجوهرية **الواجب لها**
الموجود يحتاج الى علة مستقلة من وجوده **لذات**
ولا يقدم عليه الا موجود هو واجب الوجود بالذات
فثبت وجوده وهو المنطوق وبعبارة اخرى امكان
وقوع وجوده من مقتضى وجوده من علة مستقلة
مستقلة عليه بالذات ولا يمكن ان يقدم عليه **وجود**
الا واجب الوجود بالذات وبذلك ثبت المطلق

وبعبارة اخرى جميع المكانيات الصادرة عن الوجود
 في شئ منها اقتضاء الوجود بل يتساوى وجوده
 سواء كانت مرتبة اولاً وسواء كانت مشاهدية او
 غير مشاهدية في حكم ممكن واحد في ان يتحقق لا يمكن
 ببدل موجود خارج عنه والموجود الخارج عن
 جميع المكانيات هو الواجب بذاته الطريق الثاني
 لا شك في وجود ممكن فلا بد له من مرجع لوجوده
 على علمه وبدون وجود واجب الوجود لا يتحقق
 ترجيح وجوده لان كل ممكن فرض انه علة لذلك
 الممكن فعليه ليست الاعيان عن كونه حيث توجد
 وجد المعلول وذلك لا يمكن في ترجيح وجود المع
 بل الترجيح ان يحصل اذا كان اعتبار العلة الممكنة مستلزماً
 لترجح وجود المعلول واعتبار العلة الممكنة لا يستلزم
 ترجيح وجود نفسها فكيف يستلزم ترجيح وجود
 معلولها الذي هو تابع لوجودها ولما لم يتحقق
 ترجيح وجود ممكن موجود بالفعل بدون وجود
 الوجود بالذات ثبت وجوده وهو المظهر والباطن

لا شك ان الممكن الموجود بالفعل يتبع علمه وذلك
 مستلزم ليس لذاته ولا لغيره ممكن لانه في حكمه فلا
 ان يكون ذلك لا شك لوجود واجب الوجود بالذات
 وهو المظهر الطريق الثالث لا شك في تحقق
 فان كان واجبا بذاته او ممكناً اسند اليه في مرتبة
 المراتب ثبت المظهر والامان جميع سلسلة الاشياء
 دار والاقسار العلل الى غير النهاية اذ كل ممكن له علة
 وعلى التقديرين تقرر السلسلة التي وجود كل جزء من
 اجزائها علة لغيرها سواء كانت مشاهدية كما في الصور
 لا في اوقاف مشاهدية كما في الصور الثانية يكون
 عدم كل جزء من اجزائها غير الجبر ولا خيرا ان وجوده
 لعدم جزء آخر على نحو علة الوجود لان عدم العلة
 علة لعدم المعلول فلم يقع فعلية الوجود على الترتيب
 المذكور ولم يقع فعلية العدم على نحو ترتيب الوجود
 ليلزم ترتيب العدميات على سبيل التدوير او التسمي
 فلم يتحقق موجود يتبع وقوع فعلية وجود السلسلة
 المذكور على وقوع فعلية العدم للزم الترجيح بل

وذلك الموجد انما يكون موجد اخر مما جاعل السلسلة
واجبا لذاته وهو المظهر للطريق الرابع جميع الموجدات
الممكنة الصفرية سواء كانت مشاهدة او غير مشاهدة
وسواء كانت متتالية او لا يمكن لموجد لا اختياره الى
مخرجها التي كل منها موجد ممكن وكل ممكن موجد له
موجودة باعتبارها يجب لموجد ذلك الممكن فعلته اما
نفس الموجد او مخرجه او امر خارج عنه ولا يقدّر له
والثاني انه بطر لا ليس من اجزاء الموجد بحيث يجب
باعتبار وجود الكل فان ما قبل المعلول لا يغير مثلاً
في السلسلة المتتالية لا وجوب له باعتبار انه التي
جاز ان يصير لا شيئاً محضاً يجب غيره باعتبار وفي
كله جميع كمخزاه وان كل ما يجب باعتبار وجود الموجد
يجب باعتبار وجود كل جزء من اجزاء الموجد فلو كان
جزء الموجد بحيث يجب باعتباره وجود الموجد لزم ان
يجب وجود ذلك الجزء باعتبار انه قد لم يكن ممكناً
قد فرضناه ممكناً هف واذا بطل القسمان لا ولا
تعين الثالث فيكون ملة الموجد بالمعنى المذكور امرا

موجد اخر مما جاعل الموجد السابق من جميع الممكنات
واجب لذاته وهو المظهر للطريق الخامس لو كانت
الموجدات باسرها ممكنات لا يحتاج محجوها الى
موجد يكون امرها الكمال الكلية ان لا يوجد
ولا واحد من اجزائها مشعاً بالنظر الى وجوده اذا
لا يشع جميع اعضاءه ولا يكون موجبا للوجود
الشيء الذي يكون عدم جميع كمخزاه مشعاً بالنظر
الى وجوده خامس من الجميع فيكون واجبا هو
الطريق السادس لو لم يوجد اجزاء الموجد لذاته
لم يوجد واجبه لغيره فلا يوجد موجد ايضا
اما الاول فلا لولم يوجد الواجب لا يضر
الموجدات في الممكنات ولا شك ان امرها با
باسرها ممكن فلا يتحقق في شي منها امشاع عدد
نفسه لا بالذات ولا بالغير واما الثاني فهو
انه اذا لم يوجد واجبه لذاته ولا لغيره لم يوجد
موجد اصله فلا يخص الموجد فيها وهو المظهر
الطريق السابع هو ان الممكن لا يستقل بنفسه في

في وجوده وهو شرط لان ايجاد غيره لان مرتبة ايجاد
بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد له
اخصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا
لان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده
ايجادا ولا وجودا ولا ايجادا فلا موجود لا بد
ولا غيره والطريق الثامن ان لم يحق الزا
الوجود بالذات لزم الله في حق الممكنات لان
شئ لا ايجاد لشيء منها موقوف على وجوده
وجوده موقوف على ايجادها ولزم ان لا يتحقق
وهو يثبت تحقق الواجب الوجود بالذات وهو
الطريق التاسع تحقق بعض الممكنات لا كلها فلا
من واجب الوجود بالذات اترج وجود ذلك البعض
الذي هو كالموت ولا مرض الكاينين على الله
الذي هو عليه مع عللها الممكنة على البعض
ولا لزم اما وجود جميع الممكنات او عدم الكل
بالكلية لان الممكن الذي صار موجودا ليس
بالوجود من الممكن المعدوم دائما باعتبارها

والى مثل هذا البرهان اشار بقوله تعالى ان الله
شك فاطر السموات والارض والطريق العاشر
الموجود المطلق لا يمكن ان يكون له علة ولا لزم علة
الشيء على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعال
الطريق الحادي عشر جميع الموجودات الممكنة
التي هي مجردة فيشذ البسببها اي كل منها اسما
او غير واسطة باله وذلك الموجود ليس الا واجب
الوجود بالذات كما لا يخفى والطريق الثاني
ان سلك الحق الموجود لا يكون الا الواجب الوجود
بالذات فان الممكن الذي ليس له باعتبار ذاته وجود
لا يمكن ان يكون مرجدا لشيء باله فعلى هذا تحقق
الموجود الذي يحتاج الى وجوده على حق الزا
الوجود بالذات في المسلك الثاني
لا شك في وجود موجود شاف ان كان واجب الوجود
فهو المظهر وان كان ممكن الوجود فلا بد له من علة
فاما ان يشي الى واجب الوجود وهو المظهر او المعلوم
والسلسل في العلل الفاعلية وجها باطلان اما

فلا يستلزمه تقدم الشيء لنفسه وهو محال بل لا بد
 وأما الثاني فلا يجمع العلة العاقلية الغير المشابهة
 التي لم يفسد شيء منها إلى واجب الوجود بالذات
 في حكم الوسط في برهان عدم عليها بالكلمة
 وفي عدم تحقق مرجع الوجود في ذاتها فوقع السلب
 المذكور مستلزما لنقص الممكن بصدق مرجع الوجود
 وهو محال لا بطلان ترتيب امور غير مشابهة مع
 دلائل آخرتها احرازها عن الاطراف فيحصل
 اثبات واجب الوجود على البراهين المذكورة التي
 هي مناسب العوام وأما براهين الخواص وبرهان
 خاص الخاص فما لا يليق ان بهذا المختصر
 في اثبات التوحيد ولا يلحقه التفتت
 عندها قطعها كثيرة منها ان ما يعبر عنه بوجه
 الوجود واجب الوجود اما ان يعين ويقضي
 ان يكون عين الوجود في الخارج بل لا يمكن ان يعين
 الا ان يكون عين الوجود الواحد فلا يوجد
 غيره او يمكن ان يوجد في غيره وعلى الاول لم

واجب الوجود في واحد وهو المطلق وعلى الثاني لا بد
 ان يكون ذلك الواحد يقضي ان يكون واجب الوجود
 فلهذا ايجاد الشيء نفسه وهو محال وان يقضي غير ذلك
 واجب الوجود فيكون ممكنا هف وهما كون الوجود
 الواحد واجب الوجود اما ان يكون عين الوجود ذلك
 الواحد هو اياه بان يكون معنى قولنا هو واجب الوجود
 هو عينه معنى قولنا هو اولاً بان يكون للقولين
 المذكورين معنيين وعلى الاول لم يحصل اختصاص
 الوجود في واحد وهو المطلق وعلى الثاني لا يحصل
 ان يكون علة مقارنته ذلك المعنيين وجوب الوجود
 لذاته فلم يبق اختصاص في ذلك الواحد وأما ان
 يكون علة ذلك الواحد ذاته فلم يجد ايجاد الشيء
 وهو محال وأما ان يكون امر غيرهما فلم يحصل
 الواحد الذي فرض كونه واجب الوجود هف وهما
 انه ليس لواجب الوجود مهية ولا هوية مغايرة
 الحقيقي الذي هو مانع بذاته لبطان الذات
 العدمية في الشفاء ما يحصله ان واجب الوجود

لا يجوز ان يكون على وجه يكون فيه تركيب ان يكون
هنا مهية ما ويكون تلك المهية واجب الوجود فيكون
تلك المهية معنى غير حقيقة وذلك المعنى وجوب
الوجود وحي لا يجز اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود
هناك حقيقة الا ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة
وهو بهذا كل حقيقة بل هو باكد الحقيقة وتحتها فان
كانت له حقيقة وجوب غير تلك المهية في ان كانت
متعلقة بتلك المهية ولا يجب بقدها كان معنى كما
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس واجب الوجود
لان له شيئا يجب وان لم يمتح الى تلك المهية كما
تلك المهية عارضة لها وقد فرضت انها مهية
لواجب الوجود ههنا اول في قوله وحي ان لا يكون
لهذا المعنى حقيقة اشارة الى اثبات الوجود الحقيقي
الذي يعبر عنه بوجوب الوجود والموجود من حيث
هو موجود وواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود
ولما كان الدليل المذكور في معنى التركيب الواجب
من المهية والوجود الحقيقي والا على نفي التركيب

من الموقر والوجود الحقيقي ثبت ان ذاته واجب الوجود
اما هو محض الوجود الحقيقي الذي هو معنى الوجود با
واجب الوجود باعتبار وجوبه فبذلك هذه الحقيقة
نقول لا يجوز تعدد الواجب الذات والاولم ان
يكون لكل هوية مغايرة لهوية كغيرهم لا يشتر ان
معنى واجب الوجود فلمن ان يكون الواجب ذاته
مغايرة لمعنى واجب الوجود وذلك مناف للوجوب
الذاتي لما قرره من ان وجوب الوجود الذي هو
الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون مشتركا بين اثنين
اما ان يتحد في الحقيقة او يتلفا فيها وعلى ذلك لم
ان يكون ملة لتلك ههنا في الاعراض امر غير الوجود
الحقيقي وغير حقيقة فلزم امكانها وعلى الثاني
لزم ان يكون الوجود الحقيقي عامرنا الحقيقة او جزا
مستتر كما بينها فلمن ايضا امكانها لا يمكن ان يكون
باعتبار الذات فلهذا احتجنا الى الوجود الحقيقي
المعزى الخاص ومنها ان معنى وجود الحقيقي لا يمكن
ان يكون معنى جنسيا تحت انواع ولا ان يكون معنى

فمما تحته اشخاص لان النوع لا يحتاج الى الفصل
 كونه متصفا بالمعنى الحقيقي بل يحتاج اليه في كونه موجودا
 وكذلك الشخص لا يحتاج الى المتخصص في كونه متصفا بالمعنى
 الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا فلا يمكن
 ان يكون معنى الموجود جنسا ولا لزم ان يكون النوع
 محتاجا الى الفصل في المعنى الذي هو الجنس ولا ان يكون
 بطلان لزم كون الشخص محتاجا الى الشخص في المعنى الذي
 هو النوع فغير ان يكون معنى الوجود الذي هو الوجود
 الحقيقي معنى شخصيا ما اشخاص وقوع الشريك بغيره
 انه لا يمكن ان يكون معنى ضمنا الذات لا جبر الوجود
 الا لم يكن الذات باعتبار انه موجودا او اما كونه
 فصلا للذات فهو في حكم كونه نوعا في المحذور المذكور
 ومنها ان الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار
 ذاته اما ان يكون عبارة ما اشخاص وقوع الشريك في
 والثاني في العلم ويجوز في الخارج بمحضته واما
 وقد استلزم لوجود الذات ومنها ان معنى
 واجب الوجود اما ان يقتضي الوحدة لذاته بالانحصار

التام او يقتضي التعدد لذاته ولا يقتضي شيئا منهما
 اشخاص لانه لا يمكن تعدده بدون امر زائد عليه
 لانه لا يحتاج في واحد والمثال مستلزم لان كان
 الذات لاحتمالها في الوحدة والتعدد الى الغير
 فغير لازم وهو مستلزم للطرف ومنها انه لما كان
 الوجود الحقيقي بصفاته ومحمضه عين الوجود
 هو واجب الوجود بالذات وليس زائدا عليه لا في
 الخارج ولا في العقل ولم يكن في محضه المعنى
 لا في الخارج ولا في العقل فلا يمكن تعدد واحد
 لا في الخارج ولا في التقدير ومنها ان الوجود الحقيقي
 بصرفه اما ان يشتم تعدده او لا وعلى الاول لزم
 وعلى الثاني لزم ان يكون نسبة جميع مراتب الاعداد
 التي فوق الواحد اليه واحدة في المكان الوقوع
 فلزم ان يكون ترجيح اثنين او عدة اخر مثلا على
 ما في الاعداد بالنظر الى محضته ترجيحيا لا مرجح
 مما لا يقتضي لانه اي اشياء تعدد بمحضته واما
 والحاصل ان المعنى كما يكون في تعدده يحتاج الى غير

كذلك وقوع عدة مخصوص في غيره يحتاج الى
 وبكل من ذلك لا يحتاج الى علم ان الوجود الحقيقي
 الذي هو صفة واجب الوجود بالذات لا يمكن
 تعدده ومنها ما اشار اليه بقوله تعالى لو كان
 فيها الهة الا الله لفسدتا فانه لو كان في السموات
 ولا في الارض الهان لكانا واجبي الوجود بالذات فاما
 ان يوجد كل منهما كل موجود في السموات والارض
 اما ان يوجد احدهما السماء والارض وعلى الارض
 يلزم تواردهما على مفعول واحد وعلى الثاني
 يلزم الترجيح بل ترجيح وان لا يكون الارض وسط
 السماء ولهذا قال الله تعالى اذ الذرهب كل الدنيا
 خلقوا على بعضهم على بعض سبحانه الله عما يشفون
 في علمه تعالى وهذا المطلب استلزام
 احدهما مسلك العلم وايضا مسلك الخواص في
 سائر ابراهيم كثيرة منها من تأمل في آيات الانبياء
 ولا ينقص وتأمل ارتباط السبلات بالعلوم
 وتأمل في حركات الافلاك ومناطقها وسائر الكواكب

وتوحيها وتأمل في الحيوانات وشاهدتها اليه من حيا
 وما عطيت من الاثار المناسبة لها ومنافع خلقه
 من افعال واعصائه التي قد اشتملت عليها المخلوقات
 التي خسية مما سطر فيها الى عالم يسطر كسبة العظماء
 الجرم علم ان لهذا الكمال كمال العلم والحكمة ومنها ان
 العلم من افعالي الصفات الكالية للموجودات فكيف
 يجوز العقل السليم عدم انصاف مبتدئ جميع الموجودات
 به ومنها ان انصاف بعض الموجودات بالعلم لا يمكن
 فلو لم تصف مبتدئ جميع الموجودات بالعلم لم يكن
 المعلوم اشرف من حقيقة العلم من العلة الساترة
 من فاعله الموجود وهو ربط ومنها ان واجب الوجود
 بالذات مفيض العلوم للعباد وافاضة العلم لهم
 لا يمكن بل يفيض العلم المفيض ومنها انه تعالى محيط بجميع
 المستورات على طبق سائر الاثار الخفية سواء كانت
 مبسطة لا مستعدة او محال او ليسان المقالودة
 لا يتصور بدون العلم ومنها ان المحرر لما ابتدأ
 العلم لبعض المكائن مع ان الممكن ليس له وجود

وطور باعتبارها من الله ومهيته كان إثباته للعلمية
 الحقيقي الذي هو موجود وظاهر باعتبارها من الله إلى
 من إثباته للممكن ومنها أن الوجود ليس من اعتبار
 الظهور بل من اعتبارها في الظهور فالواجب بالذات
 الذي هو محض الوجود يكون ظاهر الذات بذاته فيكون
 عالما بذاته لذاته ومنها أن أنواع الأقسام مثل
 روحها من الفضل والفرق والتفصيل ليس إلا وأن
 فالواجب بالذات الذي هو محض الوجود الظاهر
 لذاته المظهر للغير يكون عالما لذاته بذاته ومنها
 أن الواجب بالذات مجرد عن المادة ولو احتج بالبرهان
 عن احتياج إلى الغير في الوجود فلم يكن له مانع من
 العلم والتفعل فيكون عالما بذاته لعدم المانع
 وجود المقتضى الذي هو الوجود الذي هو نشأ الظهور
 وأما برهان هذا المقتضى المسلك الثاني الذي
 هو مناسب للمواضع في أن لا يخفى في ثبوت
 صدق العلم لبعض الموجودات مع أن الممكنات
 الصرفة لا أقوام لها في أنها فيكون في حكم الوجود

التي

التي حقيقة الغير هو العلم بكون شيء منها حقيقة كذا لذاته
 ولا لغيره كالأعراض والعلم الذي لا يشبهه شيء حقيقة
 أن يكون بالحقيقة للوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات
 وهو المظهر أيضا العلم لا يحصل إلا بالبرهان الحقيقي والبرهان
 حقيقة البرهان أن البرهان الواجب بالذات لا يتجزأ على الذات
 ولا حصل ولا يكون عالما بالحقيقة ألا هو الله سبحانه
 فإن مقامه المادة مانعة من العلم وكذلك مقامه
 من حصول كالأشياء عند التماسل الصاوي وهذا البرهان
 يعلم انحصار جميع الصفات الكلية التي لم يفكر من العلم
 فيه تفك بالحقيقة وإلى هذا البرهان أشار بقوله تعالى
 لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وفي قوله تعالى
 الباق عليه الصلوة والسلام حيث قال أهل بيتي نادوا
 عالما الإلهية وهذا العلم للعلماء والعلماء للقدادير
 أيضا إشارة إلى هذين البرهانين والمناشئة البراهين
 المذكورة أنه تعالى عالم بذاته ولم يكن أن يكون ذات عالما
 بشيء بل هو العلم بذاته ثبت أن علمه تعالى بذاته عن
 ذاته بذاته تعالى عالم ومعلوم وعلم بذاته ولما كان ذاته

والبرهان الرابع

علمه فاعلم ان جميع الكميات الموجودة صار علمه بذاته
علمه للعلم بجميع الموجودات واعلم ان مراتب اقسامها
حقيقة كالية اسمائيه لا اسماء فحقها والعلم في هذه الترتيب
عين العلم بالذات الذي هو عين الذات جاز ان في
كل موجود صدق عن الوجوب بالذات سواء كان صفة
علمية او وجودية احيانا فاما صفة العلم برأي العلم
يتأخر عن الصدق فاما ان يكون في مرتبة الصدق
او قبله فان كان في مرتبة الصدق لزم ان لا يكون
الذات عالما به باعتبار الذات فلا يكون كالموجود
العلم الذي هو صفة الكمال وهذا بطريقين ان يكون
العلم بالصادق وقيل بوجود الصادق بل العلم بكل
صدق عن الوجوب بالذات تحقيق في مرتبة الذات
لزم من ذلك كون العلم بجميع الموجودات عين الذات
وهذا العلم هو كالاتي للذات وهو كون الذات
بذاته بحيث يفيض عنه جميع الموجودات المكنة
فما كان ذاتها بذاته مبدأ الفيضان الموجودات
واكتشافها ولا حاجة الى امر متأخر في ايجاد جميعها

واكتشافها بل ذاتها متشاكل لجميع الموجودات كما
نسبة علمه بذاته تقابل العلم بجميع الموجودات المكنة
بذاتها كنسبة ملكة العالم ذي ملكة استخراج الحقائق
المفصلة الى تلك العلوم وكما ان ملك الملكة هي
علم لجمالي جميع العلوم المفصلة للعالم منها فذلك
علم ذاته تعالى بذاته علم لجمالي جميع الموجودات الفاضلة
عن ذاته تعالى وهذا معنى قول المحققين من ان عالمية تقابل
عبارة عن كون خلاق العلوم وبارئها من ان نسبة علمه
الى علوم الكميات كنسبة لاكنه الى الذهب والفضة
وقيل كنسبة حروف الحياء الى المركبات منها وقيل كنسبة
النوى الى الفخلة الباسقة وقيل كنسبة الواحدة التي
تصير مكررة في الرقبة الى اعداد التي حصلت بتكرارها
في الرقبة وقيل كنسبة الجبر الى اقسام وقيل كنسبة الملائكة
الى القروش الخابية وقيل كنسبة الماء الى الكبر الى العالم
من الجهد الحاصل منه فان لكل من هذه النسب مناسبة
من وجه وببانية من وجوده واخر مراتب العلم هو العلم
التفصيلي الذي لا تفصيل بعده وهو ظهور الحوادث

الكونية العينية في الكشف باعتبار الوجود العيني التفصيل
 رتبة مراتب ايجادها من رتبة مراتب الوجود
 منها اجمال النسبة الى ما تحته وتفصيل النسبة الى ما
 وهذه المراتب هي كون الموجودات في العقل والاطلاق
 في النفس والجزء العقلية على الوجه الكلي واسماها
 في النفس المطبقة العقلية على الوجه الجزئية هذه ثلث
 مراتب اخرى فالاجمال والتفصيل اما يكونان في العلم
 في الذات فان ايجاد الموجودات انما يكون باطرها
 ما في العلم فالعلم العقلي الذي لا اجالا قبله غير الذات
 واجبا للوجود وكذا ذاتي للذات اني فاصحاب
 الفروقات فلو لم يكن بينه وبينها جميع الموجودات
 سببا باطلا وتعلقها باطل لم يكن العلم بذاته تعلقا عا
 حقيقيا بجميع الموجودات وفيه من التوحيد لا من التمايز
 والما العلم التفصيلي الذي هو موخر من الذات فهو
 الموجودات من الذات مكتشفة سواء كانت صورة
 عملية او مثالية او موجودات عينية فان علمنا
 الوجود بالموجودات على التفصيل اما هو العلم العقلي

المحصور في الانعقاد وكما ان العلم لا يتوقف على
 من سواه سواء التي المتعدي او الصورة العامة
 فيه فكل ذلك العلم العقلي هو عبارة عن حدوده
 من الموتر مكتشفة عند الموجودات الصادقة
 الحاضرة عند جميع الموجودات سواء كانت ذات
 العقل او معلوم وسواء كانت كلية او جزئية
 وسواء كانت محسوسات او مثالات خيالية او عقلية
 لاجل حاضرة عند واجب الوجود فان جميع الموجودات
 سواء كانت كلية او جزئية معقولة او محسوسة او
 خيالية يكون مبدأها واجب الوجود ويكون مكتشفة
 بذواتها عند ادراكها من لاكتشاف لا من غير
 في الذات ولا في العلم الكلي لا ذاتي الذاتي بل
 انما يكون في النسبة لخاصات اعتبارية والخاصات
 ان الموجودات العينية قبل الوجود العيني معلومة
 تعلقا وفي وقت اتصالها بالوجود العيني مكتشفة
 بذواتها عند سواء عبر من هذا المحصور ولاكتشاف
 بالروية او بتعلق العلم القديم او بتفصيل العلم المعقد

فانه لا منافاة في النفي بعد تقرر المعنى وتسلم حقيقة
 والتفصيل ان يقر العلم بمعان ثلثة احدها معنى العلم
 المصدرية الاضافي الذي ليس منه علم ويعلم والم
 وثانيها المعاصر عند الذات المذكورة والثالثا معاشرا
 للكشف والحضور كانه في المشايخ سواء اعتبر
 الحضور بالفعل او لا في انشاء في ان فعلية المعين
 من اولين لا يتصور بدون وجود المعلوم وتحققه
 من المعلوم ولا في انهما يصيران متعديين متعديا للمعلوم
 ولا في ان المعنى قد انزل في لا يتحقق في الخارج ولا
 ان المعنى الثاني لا يجب ان يكون صفة العالم ولا في
 ان المعنى الثالث هو المعنى القوي الذي هو الحق لهذا
 واذا ثبت هذا فقل لواجب الوجود علوم ثلثة بالمعنا
 المذكورة احدها ماه صفة حقيقة كالية وهو
 ذاته تعالى فان ذاته تعالى بذاته منشأ لاكتشاف
 الموجودات وحضورها وظهورها سواء كانت
 للمذكورة او للمذكورة وسواء كانت كلية او جزئية
 وسواء كانت محورا علمية او امور اعتقادية محسوسة

او ظهور

او معقولة فان تلك الحجج جازية كونه صادرة عنه تعالى
 مكتشفة بذاته تعالى تعالى في سبب علم ذاته تعالى بذاته
 فعلم ذاته تعالى بذاته وهو عين ذاته لما كان منشأ الظهور
 كل شيء وحضوره صادرة عن العلم الحقيقي بجميع الموجودات
 ولا يمكن التعداد في هذا العلم اصلا ولا الابدال والتفصيل
 بل التعداد والاحكام والتفصيل لما يكون في مقاماته ولا
 يخفى عليك ان هذا العلم كالاتي للذات ومقدم على
 جميع الوجودات فهو علم فعلي مقدم انفي واما الحضور
 الذي هو في مرتبة الوجود فهو العلم الاضافي الفعلي الذي
 ليس كالاتي للذات وكذا العلم بمعنى الحاضر الذي في مرتبة
 الوجود ذاته ايضا علم فعلي لكن ليس كالاتي للذات
 ولا يخفى عليك انه يمكن في هذين العلمين التعداد والاحكام
 والتفصيل بل لواجب الوجود بالذات علم فعلي كالاتي وهو
 عين ذاته تعالى وعلم فعلي حضور في مرتبة الوجود
 سواء اقترنا الوجود مكتشفا او بالحاضر هذا الوجود
 العلم الحقيقي في الحقيقة هو ولا فانه منشأ لكل اكتشاف
 وتمايزه بظاهره على ان واجب الوجود محض العلم قوله

وفوق كل ذي علم عليم فانه يظهره يدل على ان العلم لم
 يتبدل في ذين لم وانما العلم ما هو محض العلم بخلاف
 ذي العلم فانه علم يكون عليه بالاشياء مغاير الذات
 للتفصيل المذكور ما يندفع من كلام القوم عند
 انشاء الله تعالى حاشا في بيان مذهب الحكماء
 في تحقيق العلم وتخصيص ما هو الحقيقي قالوا هو المطلق
 بعد تفرقه ان العلم مبدأ فاسمائه وقفا لا يبدل
 صفته العقول من جهة هو تارة نقلا وانما يدرك من جهة
 اثاره ان القول الذي لا مرد له انه تعالى هو المبدع والخلق
 هو المبدع تابع الذي ابداع ولا صور له عند في الدنيا
 لانه قبل ابداعه امكن ان هو مظهر وليس في جهة
 حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو
 صورة اذ الوجود للحا الصديقا في هذين الوجهين ثم
 لكنه تعالى ابداع العنصر الذي فيه صور الموجودات
 والمعلومات كلها فابعد من كل صور موجود في
 تحمل الصور الصورية العلمية هو ذات العنصر وما من صورة
 في العالم العقلي والعالم الحسي الا في ذات العنصر

وشال عنه ثم قال ومن كان ذا شئ ولا الحق ان ابداع مثل
 هذا العنصر فاصور العامة في ذاتها انما هي
 يعني صور المعلومات فهو في مبدعه ويتعلق في
 وهو تارة ان يوصف بما يوصف به مبدعه اشياء
 اقول فعلى قول هذا الحكماء يكون علم الواجب الذي
 بالعنصر لا يوصف بالوجود العيني هو عين العنصر
 فانه كما كان ذات واجب الوجود على الوجود العنصر
 علم واجب الوجود بذاته تعالى على علمه بالمعلومات الذي
 هو العنصر كذا حال الصور القامية بالعنصر فان علم
 الواجب بالذات تلك الصورة التي هي العلم بالموجودات
 التي هي بعد العنصر المتكامل هو نفس تلك الصور
 العنصر بجميع الصور القامية به حاضرة بذاته تعالى
 بالذات وهذا الحضور العلم ثابت في جميع زمانه
 والذات قبل الدهر ولا منه ولا يتغير اتم تغير زمانه
 والحوادث الزمانية التي هي حاضرة بذاته تعالى
 وجودها العيني اي كل منها حاضرة بذاته في زمان
 وجوده العيني بعد ان كان حاضرا بصورته في الدهر



وتغير المصور العين انما هو تغير في السبب لا في الذات
 فلا يحد في ذلك وليعلم ان علم واجب الوجود بالصور
 المذكور باعتبار الوجود العيني والصور القائمة به كونه
 تابعا للايجاد ليس كما اذا كانت الذات فلم يتغير ذلك
 الفيلسوف للعلم الذي هو كالذاتي لا يتعلق بالذات
 بمعنى انما لا يتحقق سواء تحقق لايجاد ام لا وهذا العلم
 هو ذاته البه انما هو كون الذات بذاته بحيث يكون
 متشابها في كشافات وجميع لايجادات الغير المتكلمة
 عن مكنشافه شيئا زيادة ايضا مع ذلك وقال
 ان كنهنا ليس المطلق ان كل صدى ظهر في صورة في حده
 فقد كانت صورة في علم سابقه لا اولها والصور هذه
 بلا نهاية قال لا يمكن الا احد القولين اما ان يقول
 انه تعالى ابداع سابق عليه واما ان يقول انما ابداع شيئا
 بدون العلم المقدم وهذا بطر فان قلنا ابداع سابق
 عليه فالصور اللاحقة بالذات وليس يتكرر ذاته يتكرر
 المعلومات ولا يتغير بتغيرها ثم قال ابداع وهذا
 صورة العصور ثم صور العقل المتعبد منها بابداع

الباري تعالى ثم صور النفس انبثت كذلك في صور
 في العقل الازلي الصور على تلك ما فيه من طبقات ثمانية
 وصارت تلك الطبقات صور كثيرة دفعة ثم ان
 هذه الصور لما لم يكن ان يوجد في الهيولى الا بمرتب
 زمان تحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
 اقول ظاهر كلام هذا الفيلسوف ان الله تعالى
 يعلم جميع الموجودات بالصور المتحققة قبل لايجادها
 المتعلق بالموجودات العينية فيرتبها الكلام عليه
 وجهين احدهما ان لم يتغير تلك حقيقة فيض ان
 الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم او لا
 لا يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات
 دفعا للشم كاف في العلم بالموجودات العينية فالله
 على فيضان الصور العينية قبل لايجاد العيني وعلى الثاني
 يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابداع اشياء لا
 يعلمها قبل ابداع وهذا قول مستشع كادكر وثانيها
 انه يرد عليه ان في ان هذه الصور اما جواهر او
 اعراض فان كان لا يلزم ان يكون موجودا عينية

هذا العلم المقدم
 هو عين الذات
 على فيضان الصور
 العينية قبل لايجاد
 العيني وعلى الثاني
 يرد عليه ان هذا
 قول بان الله تعالى
 ابداع اشياء لا يعلمها
 قبل ابداع وهذا قول
 مستشع كادكر وثانيها
 انه يرد عليه ان في
 ان هذه الصور اما
 جواهر او اعراض فان
 كان لا يلزم ان يكون
 موجودا عينية

في علمه
 في علمه
 في علمه
 في علمه

لا بد لها من صور اخرى بها يعلم والكلام فيها كما كثر
 في نفسها وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات
 محلا لما وقع له والقول بان الواجب بالذات محلا
 لما لا يحصل له الكونه غير متاخر عنها قول بكونها جبر
 كما في المكناات الجبروتية ولا خفاء ايضا في ان علمنا
 الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كالتا ذاتيا
 لكونه باعتبار فيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار
 العلم المتقدم في فيضان الصور المكتشفة لزم ان لا يكون
 للذات علم هو كمال ذاتي بدون هيلية التاثير وتحت
 حقيقة كونه وهو اللاقي باعادة الالهام اليه في قوله
 العلم الذي هو كمال ذاتي للذات والجب الوجود
 ذات يعلم بذاته من ذاته انه مبدأ لجميع الموجودات
 الفاضلة على الوجه لزم الاكمل فكان نظام الغير في
 الكل من اللوازم البقية الذي لم يجد له لا مخرج كما
 تعالى لاجل كونه مبدأ نظام الغير بذاته كان ذاته
 محض القدر فكذلك لا حصل كون العلم بذاته ملزوما
 لعلم نظام الغير في الكل لزم شيئا كان ذاته تعالى

محض العلم ولا حصل ان نظام الغير في الموجودات من
 اللوازم البقية لذاته تعالى حكم بالسبب في نظام الغير
 في الكل في العنصر لولدهم الكليات من مجموع صور في
 البرزخية والحق ما ذكره ناس وظن بانكسارها من ان
 ما ذكره تفهيم من لا يفهم العلم الا بالصورة فانه اراد ان
 علم واجب الوجود بالموجودات ان كان بالصورة كان
 الحاصل ما ذكره علمه بالموجودات عين ذاته تعالى
 فان واجب الوجود يحصل من ذاته جميع ما يحصل من الذات
 والصورة من لاكتشاف الصدور كما تحقق عند
 صور جميع الموجودات التي يريد ايجادها على التي
 بل لزم الامل في الابداع ولهذا قال ابداع نفس الابداع
 هو العلم المحض وهو الحيوة المحضة وهو العز الوجود
 القدر والغير والحق لا ان هناك قوى سماوية
 مرساها وهو مبدع فقط لانه ابداع من حيث لا
 ان شيئا كان معه قايده الشيء البسيط وهو العنصر
 ثم قال المعلوم الاول هو العنصر والمعلوم الثاني هو
 العقل والمعلوم الثالث هو بسيطها النفس وهذا

ومبسوطات وما بعد هاتين كتابات ثم قال الفصل الثالث
بسيط من مجردات العقل الذي هو وجوده وليس هو ^{بسيطاً}
مطلقاً فإنه لا معلول له ولا هو مركب من كبريات عظيمات
حسباً انتهى كلامه اقول العلم بالحقيقة هو ما يتكشف
به الشيء كانه اشياء الريفية مرة ولما كان ذات ذات
الوجود ذات يتكشف به جميع الموجودات قال ذلك ^{الفيلسوف}
انه تعالى هو العلم المحض وكذا حكم جميع الصفات الحقيقية
فان الحيوة ما يكون به الشيء ذاكها لا لما كان ذات ذات
بداته عالماً وناعلاً يكون ذاته تعاليمه وحسنه وقيل
ذلك الفيلسوف اشار لطيفة الى سلسلة شريفة هي
مسئلة التوحيد لا يتبطلها الا المتوهم الفريد وهي
لما كان العلم الحقيقي ما يتكشف به الشيء وكان ذات ذات
الوجود ذات به انكشف كل شيء وظهور كل شيء سواء
كان مظهر للادراك او لم يكن كما يكون علمه متعلقات
جميع الموجودات اي جميع علوم الموجودات اما هو علمه
متعلقا بالموجودات وان كان في الزمان علوم المظهر
فان المظهر للمكن لما يتكشف عند ذاته الا انه انق التوهم

فيهم

فلا يعلم ذاته بالحقيقة الا ذات الحق تعالى وكذا الحيوة الحقيقية
فهي بالحقيقة حيز الوجود بالذات وان تعلقت بالمظهر في
الحيوة والحاصل ان الموجودات كما لا يكون موجودة
بالوجود الحقيقي الذي هو وجود الوجود بالذات
وكذلك العقول والنفس اما يكون عالمة بالعلم الحقيقي
الذي هو علم الوجود بالذات وكذلك كل واحد
اما يقدر بالقدرة الحقيقية التي هي قدر الوجود
وكذلك كل شيء اما يكون حياً بالحيوة الحقيقية التي هي
الوجود بالوجود فالوجود الحقيقي امر واحد يتبع جميع الموجودات
التي تتحقق به وكذا العلم الحقيقي علم واحد يتبع جميع العلوم
وان كان له انتساب الى جميع العقول وكذا القدر
الحقيقية قلنا واحد جميع المقدرات فلهذا الفيلسوف
اشار الى ان العلم المقدم الذي هو كالاذا في عينه
تعلقا بقوله هو المحض يتناول الى ان جميع الصفات الكماله
الدائمه عين ذاته بقوله لا ان هناك قوى متناهية
موساي وقوله وهو الغزالي اشار الى تفصيل ذكره
الفيلسوف الحق اعني نصير الحق بالدين الطوسي شرح

العارفين اذا انقطع عن نفسه وانسل الخلق الى كل واحد
 مستغرق في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل
 علم مستغرق في علمه الذي لا يغير عنه شيء من الموجودات
 بل كل مجرد وكل كمال وجود فهو مادة وجوده فافهم من ذلك
 فصار الخلق يصوره الذي به يصور ويصوره الذي به
 يجمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
 الذي به يوجد فصار العارفين متعلقا باحلاق الله
 بالحقيقة ثم ان بعد ذلك في كون هذه الصفات
 ما جرى مجراها مسئلة بالقياس الى الكثرة متحدية بالقياس
 الى وحدانها الواحد فان علمه الذي هو عينه قدرته
 وكذلك سائر الصفات الذاتية واذا لا وجود لغيره تعالى
 فلا صفات خائرة للذات ولا ذات موضوع للصفات
 بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل ان الله اكرم
 فهو لا شيء غيره انتهى كلامه وفي قوله ايجاد الخلق
 فالمعلوم لا وهو العنصر في اشارة الى مراتب العلم
 التفصيلية على ما مر الائمة اليه ولهذا قال العارفين
 ما مر لما صير العنصر لا وفي العقل ما مر من الصبر

للغة

المعقولة الروحانية وصور العقل في النفس ما استقام
 من العنصر صور النفس الكلية في الطبيعة الكلية
 ما استقامت من العقل فحصلت قسمة في الطبيعة فحصلت
 كلام هذا الفيلسوف ان واجب الموجد يعلم من ذاته
 جميع الموجودات لانه سبب اسباب فاعلم من ذاته
 الموجودات من العقل والنفس ولا فلا والكوالك
 وحركاتها وحركاتها وادواتها التابعة للحركات ولزم
 من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للحركات وتوابعها
 دفعة واحدة فحصلت في العقل والنفس وهذا معنى
 قوله فينا غيره من ان الباري عالم بجميع المعلومات
 طريق احاطة بالاسباب التي لا تعد والمقادير
 هي لا تختلف فعمله تعالى لا يختلف وامراد بالاعداد
 العقل والنفس والمقادير لا فلا والكوالك
 حركاتها قدرته وادواتها التابعة
 للحركات في البزاة الدهر وحده قال الامامون لا شيء
 لا ساطع المعروفين بالوحيد ان العالم بمبدأه تعالى
 انما بها واجبا بذاته عالم بجميع المعلومات على قدر

الكيفية وكان في ذلك ولم يكن في الوجود من غير الوجود
 الأمثلة عند الباري فيها بعد عنده بالضرورة في
 المسمى والعدد في جميع الصور المعلومات في عقله
 ثم قال فابداً العقل لا يولد وتوسطه النفس الكلية
 قد اجتمعت عن العقل انبعاث الصور في المرآة وتوسطها
 العالم المحسوس والعالم عالمان عالم العقل وفيه المثال
 العقلية والصن والروحانية وعالم الحس وفيه الاشياء
 الحسية والنفس الجسدية كالصور المنطبقة في المرآة
 المجردة فان عصر العالم الحس مرات لجميع صور العالم
 العقل تمثل فيه جميع الصور كلها ولها الوجود الذاتي
 لها الثبات القائم وانما كانت هذه الصور مجردة كلية
 دائمة باقية لان كل مبدء ظهر صورته في هذا العالم
 فقد كانت صورته في العلم لا في اللق والصور عند
 نهاية وكان الحس فيها جميع الحسوس اريد مجردة
 وحسنة كذلك فتشاهد العقل جميع المقولات في
 غير محدودة ولا محصورة بالزمان والمكان فيكون
 مثلاً عقلية ثابت لكل وجود شخص في العالم الحي

مثلاً اموجود غير شخص في العالم العقلي وفيه المثال
 المثال لا يلاحظ فيه وفي المثال التوري غير المثال العالم
 التي اشبهتها في عالم المثال البرزخي الحيواني فالتشابه
 مبسوطات ولاشخاص مركبات فالاشياء المركبة
 جز من اقسام المبسوط المعقول وكذلك كل فرع من فروع
 والنبات والمعادن ثم قال فالوجودات في العالم
 الحسي آثار الموجودات في العالم العقلي اذ من من الحس
 مثلاً اشترع من المادة معقولة مطابقاً للمثال الذي
 العالم العقلي بكيفية يطابق الموجود الذي في عالم الحس
 الجسدية ولو كان ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابق
 متقابل من خارج فما يكون مدركاً ليس بما في ادراك
 حقيقة المدرك فالعقل يدرك عالمين مطابقين متقابلين
 عالم العقل وفيه المثال التي يطابقها الاشياء الحسية
 عالم الحس وفيه المثال الحسية يطابقها المثال العقلية
 ذلك العالم اثار في هذا العالم واعيان هذا العالم
 في ذلك وعليه وضع الفطوة والتقدير انتهى كلامه
 أقول لا يكون عند هذا الفيلسوف شيء من الموجودات

العينية غير واجب الوجود بالذات اذ لا يمكن ان يكون
 قوله وكان في لازمه لم يكن في الموجود مبرم ولا خلا
 لكن ظاهر قوله يقتضي ان يكون الضرر العلمية الزائدة
 على الذات اذلية وهذا مخالف للتمويه الحق من جهة
 وموافق لما من وجه استا المرافقة من حيث انه لم يثبت
 موجودا اذ لا يتغير ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية
 واستا المخالفة من حيث انه يثبت في ذاته علما اذليا
 على الذات وعند التبريع الحق يكون صفات الواجب
 الحقيقية لا تليق به غير ذاته سواء كانت قلدة او علما او
 غيرهما فعند التبريع الحق لا يكون اذليا الا ذات
 واجب الوجود بالذات ويمكن ان في مراده الفيلسوف
 من الضرر العلمية لا اذلية ليس الا ذات واجب الوجود
 بالذات من حيث هو علم بالموجودات وما خطر بباله
 ان هذا هو مراده فيجوز ان يكون مراده بالاذلية
 الاذلية الذاتية التي هي القدم الذاتي في يوافق استا
 للحكاية المخالفة للتمويه من حيث انهم استنبوا القدا
 الزمان في الاثر والابنم كاذب اليه البعض او بعضها

بالخص والباقي بالابنم كاذب اليه البعض كاذب اليه البعض
 تبعه وقوله عالمنا جميع معلوماته على مقتضى سببها الكلية
 اشارة الى المراتب النفسية التي للعلم بعد كمالها
 اعنى المرتبة التي لا يتغير اصنافها في لازمتها والذات
 من اشارة اليها فوق مرة ولما عبر عن الصور بالعلم
 والهيولى علم انه موافق للقدما في ثبات الغضائر
 الهيولى لا وفي التي هيولى لا جسم ولما كان الغضائر
 العالم في الظهور والوجود تجلت له اسم النور من جهة
 الوجود فقال النبي صلى الله عليه واله وسلم انه ما خلق
 نور من جميع السموات ظل ذلك النور فلو لاه لا حرق
 جميع العوالم من نور ذاته تعالى وحاصل كلامنا ان
 على ما خطر بباله ان الله تعالى كان في ازل لا زلا ولم يكن
 معه شيء لا زمان ولا مكان فكان باعتبار ذاته عالما
 بجميع المعلومات علما عين ذاته ولما كان لا مكان
 الرقعي الذي هو شامل لجميع الموجودات الفاضية
 عن ذاته تعالى لا زلا لانه لم يمتد في الزمان ان يعلم
 ذاته ما يقتضيه لذاته وهو الجوهر الاوّل المناسب للذات

مناسبة لا يوجد في غيرهما تلك المناسبة موجبة
 لكون العلم بالذات علما له والعلم بذلك الجوهر لا وله
 عين العلم بجميع الموجودات الفاضلة عن ذاتها ^{حسب}
 الوجود بعد ضمان ذلك الجوهر فذلك الجوهر عين ^{كل}
 من تلك الموجودات في صولن الطهور وكل منها في ^{صولن}
 البطلون عين ذلك الجوهر فجميع الموجودات موجودة في
 ذلك الجوهر فهو من الوجود ثم وجد ذلك الموجودات في
 العقل بخلاف الوجود ثم وجد في النفس المجردة العقلية
 نحو انفس الوجود ثم وجدت الحوادث في النفس المنطقية
 العقلية على وجه آخر على ما سبق تحقيقه ثم وجدت في
 لا يحيا بحسب استعدادات المواد فالله كما كانت
 الحكايات على هذا الربعة اقسام احدها تام يكون الله
 لايجاد العقل ولشدة ندرته لا يكون الله لايجاد الجسم
 لا شياخ وهو القول الطولية المتريه في الوجود التي
 اشار اليه بل اليها بقوله والصافات صفا ^{للعقل} ولفظ
 في كلام الحكماء اشارة الى هذه العقول وانها تام يكون
 لايجاد اجسام لا شياخ وهو العقل العرضية ^{للمتزاوية}

والشاهدية

والشاهدية والشاهدية والشاهدية والشاهدية
 وبالعبار ناقص فالبا يحتاج في التخييل الى اموخا ^{لنفس}
 النفس لا فانية التي يحتاج في التخييل الى لا فانية ^{صا}
 عليهم السلام ولو جعل هذه الاقسام ثلثة تام ^{لنفس}
 في لا علم كان اسبط فلما كان الحكمة لايجاد المعرف
 العلم والعلماء بحسب احتمال العقل على ثلثة اقسام ^{لنفس}
 تام في كاله بحسب الفطرة وانها مكتسبة يحتاج الى التخييل
 لكن لا يحتاج الى امور من ازيدة خامجة عن ذاتها ^{لنفس}
 العقلية المكملة لذاتها جريان اجسامها وانها ^{لنفس}
 في لا علم بحسب الفطرة بحيث يحتاج في التخييل الى ^{لنفس}
 من الذات من انزال الرسل والكاتب وغيرهما ^{لنفس}
 سبحانه جميع تلك الاقسام ثلثة تكملة للاقسام
 العقلية وقد اشار الى هذه الاقسام ثلثة بقوله تعالى
 والسافات سبحانه فلهذا كانت امرا والسافات
 العقل التي لا تعلق لها بالاجسام بالذات ^{لنفس}
 في النفس التي تعلق بالاجسام بالذات ^{لنفس}
 فالعالم عالمان عالم المجرىات وعالم الاجسام ^{لنفس}

لا محالة تعلق أو لا بايجاد عالم الجرد استلزاما على
 من انهم الشئ المذكور ولما توقف وجود القسمين
 الى اجسام او جلد عالم الاجسام ولما كان عالم الجرد
 هو عالم الحيوة ولا يدرك او جديفة تعابا زاه كما كان
 في عالم الاجسام صرة هي ادراكه وحرارة مشاهدته
 قال فلا يلحق العالم بالمان عالم العقل وفيه مثل العقلية
 وعالم الحس وفيه لا تتفاضل الحسية وليست العالم الاول
 كليس والعالم الثاني كليس وقولهم كليس اشارة الى ان
 ما في عالم الحس هو ما في عالم العقل من طوره والصور والاريا
 كما ذكره افلاطون وليعلم ان مثل افلاطونية العقلية
 المورثة للجوهر هي جوهر يكون هيئات للوجودات الحسية
 الجوهرية فقولنا اثباتها ان في عالم الحس شيئا عسريا
 مثل الانسان مع مادة وعوارض من خصه وهذا هو
 الانسان الطبيعي ولا شك في ان يتحقق شئ هو لا يشك
 منطوره الذي انتم حيث هو غير ما هو معه ما خافية
 من الوحدة والكثرة وغيرهما من الاعراض الزائدة على
 وهو المعنى الذي يحل على كثيرين من زائد وغيره ولا يشك

الجرد من العوارض الخارجية للشخصية بالنفس
 العقلية وغيرهما من محال العقل الانسان على زائد
 وغيرهما التعلق لا يحد الى معنى جرد من العوارض العرفية
 حتى انه جرد من الجرد ولا يطلق في هذا المعنى له وجود
 لا يحد فاما ان يكون ذلك الخارج او في العقل وعلى
 لزم ان يكون الشخص ما ربا خارجيا من خواص الهيئة
 الوجود او امر متعارفا للوجود ما بحيث يكون غير متعارفا
 في الاشياء وهو يقطعتان الثاني وهو ان يكون هذا
 موجودا في العقل متشخصا بشخص عقلي بحيث يمكن ان يثبت
 اليه ما يثبت للاشياء الى متشخص وهذا المعنى هو
 المحل على الجوهر حلا اعتمادا فثبت بذلك وجود جوهر
 عقلية في العقل يكون ذلك الجوهر هيئات المجردة
 الخارجية وهذا يعني مذهب افلاطون فان قيل الشهور
 ان افلاطون اثبت الجوهر العقلية في الاعيان بحيث
 هيئات كلية للافراد الخارجية قلت اعلم مراده بالاعيان
 العقول فانها اعيان للعالم الحسي والعالم الحسي انما هو
 لها عند فتح اندفع اعتراض صاحب الشفا وامثاله

من المتأخرين عنه ويطلق مذهبه مذهب اسطر
تبعه فانهم يجعلون اعتبار العقلية في عالم العقل
والنفوس الا انهم يحولون كفاية بالمرادات قيام
باعتبارها في الموضوعات فيكون ذلك الجواهر جواهر اعتبارا
ذواتها واعلمنا باعتبار وجودها العقلي وصرح اوله
بكونها جواهر عقلية في عالم العقول وانعكست منها الى
مراي النفوس ولهذا اشتهر بان حكمه يحق وجودها
كله في نوعيته وذلك المحرر في حق هذه الترتيب ومن
ذلك الصحيح ولا يشك ان لا يلزم ان لا يكون تلك
المجردات التي هي المثل المزمع في اعتبارها هو العنصر
مثلا والعرض ان اوله في اسطر مطلقا في الحكم
تحقق شخص عقلي بازاء كل هبة نوعيه فان قيل ان اسطر
ذهب الى ان الصورة العقلية التي هي الانسان المعقول
مواقي للهية لانسانه المجرى في الاسم والحد ولم
يحكم بان الانسان المعقول شخص اذ في باو متحقق
شخصا في شخصه المحسوسه كما ذهب اليه اوله
كاهن شهور و اسطر في الكتب قلت ان ذلك

القول عنه كان مراده بذلك الحكم الذي هو مفروض
عنه تفهيم مسئلة التوحيد فان الهية لا تشابه
مثلا لها اعتبارات لذاته احدها انه احد من حيث
هو هو بلا اعتبار امر زائد عليه من مطلق لا وجود
وهو المسمى بالهية لا بشرط وثانيها ان وجوده من حيث
يحرر عن العوارض الخارجية عن ذاته مع التقييد
وهو المسمى بالهية بشرط لا وثالثها ان وجوده من حيث
يخلو طبا العوارض وهو المسمى بالهية بشرط شي
استمر عاده اوله في تفهيم مسئلة التوحيد بهية
هذه المقيدة فرض في هذه المقيدة كون الانسان لا
شخصا متحققا في اعتبارها في المحرر والمخاطب ليكون نظيرا
للوجود الحقيقي فان للوجود الحقيقي له ايضا اعتبارات
لذاته احدها ان وجوده المجرى لا بشرط وهو موجود
باعتبار ذاته تقا ومما من وقوع الشك في اعتبارها
وهو ذات الحق وثانيها ان وجوده بشرط الغير
الى التبعيات التي هي الممكنات وهذا مرتبة من مراتب
الذات المسماة بالاحدية لا يعنى الذات كما ذهب اليه

صاحب الشفاء رأيتها اني قد بشرت لا تنس الى
القياسات المكنة وهوائهم مرتبة من مراتب الذات السما
بالوحدانية والعرض ان الموجود الحقيقي مغاير للميات
النوعية من حيث هو مانع من وقوع الشركة بخلاف
النوعية ونسب لها في تحقيق ذلك باعتبار مراتب
فرض ان لا يكون قديم تلك المسئلة الشريفة كون الميات
النوعية اشخاصا معقولة باعتبار ذاتها اعم منها
عوارض اشخاصا الخارج من التجرد عن العوارض
المحمولة والتعريف يكون مناسب للوجود الحقيقي الذي
هو مانع من وقوع الشركة وله باعتبار مراتب المسئلة
هذا ما خطر ببالى ان لا يكون حكمه كحكم شخص معقول
كلهية نوعية بحيث يكون اشخاصا وراياه ليكون هذا
درجعة قديم مسئلة التوحيد فان الموجود الحقيقي
باعتبار ذاته ومانع من وقوع الشركة باعتبار ذاته
يكون ما سواه من المكينات كالمرايا له وهذا كلهم
وهو ان يبقى التبعث ارسطو لكان ان كان من افلاكي التي
عدد هاتجا ونعند عن الحسين عقلا هو الله عا

ومعشوق لمقدرة واثبت لما في تحت تلك القوم الغيا
والموايد عقلا واحدا هو آلة الجادة ونفسا ايضا
القوى والنفس لا مزية وهو المستحق برفع العكس
واسا افلاطون قد اثبت لكل هية نوعية عقلا هو آلة
لفيضان ويجرد هاتما والكمالات السابعة لها على هذا
قولا خاصا متوافقا في الافلاكي ومختلفان في عالم
العناصر ويمكن دفع اختلافه بان يوجب ان لا يكون
المتغير باعتبار ما لان لا مزية له المتغير الذاتي
فالقول الذي هي آلة لفيضان العناصر والموايد
عنده يكون مغايرة بالاعتبار فيكون العقل لا غير مثلا
من حيث هو آلة لفيضان وجوده لانسان وكما له مركز
القدس ومن حيث هو آلة لفيضان الماء مثلا لان
ولنرجع الى ما هو المقصود لا على قول على ان
اي على القول بان الميات النوعية جواهر مجردة كغيرها
عوارض اشخاصا اذا كانت تلك الجواهر عالمها
لزم ان يكون العلم بها علما بذوات اشخاصا مستبها
ومعه يعلم ان الموجود الحقيقي الذي هو مجرد بالحقيقة

لما كان عالم المبدأ كان علمه بذاته علما بجميع الذوات
 المتعددة في الروية ولا اعتبار بالمتحدة بالاصل بالذات
 فان نسبة الوجود الحقيقي الى ذوات المكائن كنسبة
 الانسان لا بشر طشي الى ذوات افرادة فالافراد ان
 كانت ظلا للهية النوعية كان الموجودات المكنية
 ظلا للوجود الحقيقي وان كانت الهيات النوعية عيانا
 الروية لكل من افراد ذلك الوجود الحقيقي غير ان
 الكثرة في الوجود الحقيقي اما يكون في الطور ولا اعتبارا
 وتوضيحه بالامثلة المذكورة وبالنقطة الجبرالة التي
 للدائرة ظاهرة فاني النقطة الجبرالة اذا فرضت عالمه
 بذاته كان علمها بذاتها هو بعينه عالما بالدائرة
 التي رسمت بجوانبها وليعلم ان المثل المذكورة اما
 هو الميل النوعية الحقيقية في عالم الجبرالات واما المثل
 الظلمانية للعلقة فهي الاشباح الخيالية المحققة في
 عالم المثال وهو عالم متوسط بين الجبرالات والاشباح
 ووافق امسطرلاطون في اثبات هذا العالم الا ان
 امسطرلاطون ان هذه المثل قامت بالقوى الخيالية العقلية

والقوى الخيالية العقلية وقد انبلاطون ان هذه المثل
 معلقة لا يكون خارجة عن وجودها ولا داخلها
 هي القوى الخيالية العقلية والعلوية فخذ انبلاطون ثلثه
 عن المثل متطابقه اصلها عالم الجسم واما عالم المثال
 وثالثها عالم الجبرالات وكل ما وجد في عالم الجسم
 مثالا في عالم المثال وشال الى عالم الجبرالات وواقعة
 امسطر في اصل وجود هذه العوالم لكنه خالف في ان
 المثل ثالثة بذاتها فقال ان المثل الخيالية اما تقوم
 الخيالية والمثل العقلية اما قامت الجبرالات والاشباح
 الذي بينهما حسب الظاهر اما هي في نحو وجود المثل
 النوعية والظلمانية بعد اتفاقها في اصل وجود
 العوالم الثلاثة بل العوالم عندهم اربعة اصلها عالم
 المثل وثانيها عالم المثال ولاشباح وثالثها عالم
 النفوس ورابعها عالم العقول وكل ما وجد في عالم
 له مثال شبحي خيالي في عالم المثال وهو علم به على نحو
 العلم الخيالي كما ان له مثالا كليا فربما في عالم النفوس
 وهو انهم علم به على نحو الكلي العقلي وكل ما هو موجود

في هذه العوالم الثلاثة انما عالم الملك وعالم المثال
 وعالم النفس فلهذا هو الطبع في عالم العقول جميع
 هذه العوالم لا يفيض من واجب الوجود متكشف
 عنه بان يفيض عنه تعالى او لا العقول المتكشفة في
 ضمن انكشاف العقول انكشاف العوالم الثلاثة الساتية
 ثم يفيض عنه تعالى عالم النفس متكشف وفي ضمن انكشاف
 انكشاف العالمين الباقيين ثم يفيض عنه تعالى عالم
 متكشف وفي ضمن انكشافه انكشاف عالم الملك
 متكشف في مراتب العلم وانكشاف يكون خمسة اقسام
 ذاتي اجمالي لا اجمالي وفيه هذا العلم الذاتي عيني
 علم الواجب الوجود بذاته تعالى وخاسمها تفصيلي
 تفصيل بعينه وهو انكشاف اجزاء الملك باعتبار ظهورها
 العيني ولا يخفى عليك بعد ذلك ما مر ان علم ذات
 جميع الموجودات العينية والذهنية الحاضرة بقدر
 هذه تفصيلي وان بعضا من هذه الموجودات
 يكون علما انفعاليا باعتبارها بالنسبة الى الملكات
 وان هذا العلم الانفعالي قد يكون مقصدا على المعلول

نحو

الممكن وسببها وقد يكون مقصدا غير سببي قد
 يكون مقصدا غير المعلم وانما سببا او سببا للشيء
 في مجرى العلم من ان واجب الوجود مبدأ الكل وجوبه
 من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات الساتية
 باعيانها والموجودات الكائنية الفاعلة بالوجود
 وبسبب ذلك منه الانفعال بها ولا يجوز ان يكون
 عاملا لهذه التغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة
 فعلا وسببا متغيرا بان يقول في ذات وجودها
 انها موجودة وفي زمان عددها انها معدومة فيكون
 الكل من لا يميز صورة عقلية على جهة ولا واحدة
 من الصور التي تبقى مع الغاية فيكون واجب الوجود
 متغير الغات ثم الفاعلات ان مقتضى الطبيعة
 وبالاقتضاء لا يستلزم لم يفعل باعني ناشئة وان
 ادركت باعني مقابلة للمادة وهو امر من مادية و
 شخصيات لم يكن مقوله بل هي خصوصية او شخصية
 ونحن ندبينا في كتابنا ان كل صورة محسوسة وكل
 خيالية فانما يدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة

بالتيقن وكما ان اشياء كثيرة من لا فاعل للوجود في نفسه
كذلك اشياء كثيرة من العقائد على واجب الوجود انما هي
كل شي على غير كفي ومع ذلك لا يعزب عنه شي شخصي
كلامه فيعلم من كلامه ان الموجودات الكائنية
ما يتكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية
قبل ايجادها ولا يتكشف عند تعاقب اعتبار وجودها
الحيثي الذي هو متغير باعتبار وتغير هذا انكشاف
فالمطابق فثباته على الجبروت فان واجب الوجود
هو هذا الوجود تلك الجبروت الكائنية الفاسدة فيصير
عند تعاقبها لا يتغير ولا يتغير من كونها وانما
الوجود يعلم بذاته الجبروت الكائنية الصادقة عنه
حين يكون موجودا ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الالة
والعجب كل العجب ان هذا القابل الكامل صرح بان
واجب الوجود مبدأ الكل وجوده وان لا يعزب عنه شي
شخصي ومع ذلك الحكم بان الجبروت المحسوس الموجود
الخارج هو ذاته عند تعاقب اعتبار الوجود الحيثي
عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شي من الجبروتات

مطلوب

والكليات لاسلاما باعتبار الوجود الحيثي لا باعتبار
الوجود الظلي العلي ولهذا قال الله لا يعزب عنه شئ
ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك
اكثر الا في كتاب بين فان قوله لا يعزب عنه اشياء
الى عدم الخفاء لانه من الذات باعتبار الوجود
الحيثي وقت لايجاد وقوله تعالى لا اصغر من ذلك شئ
الى الحضور باعتبار الوجود العلي المقدم على ايجاد
الحيثي فان جميع المحسوسات جارية بقاها عند ايجادها
في اوقات كونها موجودة في الايمان والتغير في حيزها
انما يكون تغيرا في النسبة والخصائص لا في الذات
لا محذور في التعريف في النسبة والخصائص كما انما
فان كل ايجاد من ايجادات المحدثات انما كان في وقت
ومع كل ايجاد انكشاف حضوره بمقدار له فقول
فيكون لكل من لا يعزب عنه صورة عقلية على حد متصور
وانما يكون ذلك ان لو لم يكن العلم بالجبروتات حضورا بل
على تقدير حق الصور العقلية لكل جبروت لا يلزم قيام
تلك الصور بذات واجب الوجود فان تلك الصور

النفس لا تحسب أو التماويه و تلك النفس من نفس
 القافية بها حاضرة بل هو لها عند واجب الوجود فلا
 ذات واجب الوجود متغيرا بتغير تلك الصور كما هو
 لقوله الحق ان جميع المحسوسات جميع صورها المعقولة
 المحسوسة والتخييلة مع جميع القوى الدائمة للحيات
 والمجردة حاضرة بل هو لها عند واجب الوجود لان جميعها
 صادرة عن مكشف فانه كما ان كثير من العقول
 كانت عقول الحماة الى الآلات او المتغيرة للذات
 نفس له نفسا كذلك نفس الصفة الكمالية عنه نفسا لقد
 حضور جزئي موجود في زمان وجوده عنه نفسا نفسا
 فكون صور الجبريات الكائنة في القوى حاضرة عنه
 لا يكون في انكشافه وانما بل لا بد من حضور الذات
 الجبرية بذواتها فان انكشاف الشيء بالصور عنه
 مدرك غير انكشاف بذاته وكلاهما واجب العقول
 بالنسبة الى واجب الوجود فخلاصة الكلام الذي
 لا شبهة فيه ان جميع المكشآت كلية كانت او جزئية
 لها حصة الى واجب الوجود بان يكون معلوما له

سواء وجد منه موجودا ولا لها حصة اليه تعالى بان نفس
 وجودها عنه تعالى وهذا الفيضان لا ينقل عن انكشاف
 ذات ما نفس الوجود عنه تعالى فان كان الفاضل ابتداء
 ذلك لا انكشاف الذي مع لايجاد ذلك وان كان الفاضل
 في بعض لاقات كان ذلك لا انكشاف في بعض في ذلك الوقت
 فيكون الواجب الوجود علم لا يتغير اصلا بوجه من الوجوه
 ولا يكون زمانيا بل يقدم على الزمان والذات وبقدر
 في جميع اشياء الزمان وله تعالى انكشاف موقته بانفسها
 حضور المكشآت في الوجود العيني وفي ذلك الحضور الغير
 تابع للوجود العيني ولا يلزم من تغير ذلك لا انكشاف
 والحضور الغير في النسبة لاضافات فعلية هذا
 يكون لعلم واجب الوجود حصة مراتب احوالها الجارية
 وهي عين علمه بذاته تعالى وانما تفصيله في هذه
 درجاته وهي عين العقول وانما تفصيله بالنسبة
 الى هذه التفصيلية وهي عين النفوس المجردة وما فيها من الصور
 وما بها تفصيلية هي عين القوى الجمانية شفيق فيها
 الصور الجمانية وحاسها تفصيلية هي عين الموجودات

الحاشية حسنة كانت اولاً فلا يكون في الوجود الا حاشية
 الوجود وعلمه تعالى وظهر في علمه فان امره قد لا يمتد
 اظهار ما في العلم وان امره قد لا يمتد في العلم
 المقدم وان امره قد لا يمتد في العلم المقدم فان امره قد لا يمتد
 بعد ان كان مكتشفاً في العلم المقدم فان امره قد لا يمتد
 واحد وظهور ما تقدم ان الوجودات المكتشفات في علمه
 واجب الوجود لذاته اذ هو العلم الكلي الذي لا يمتد
 له باعتبار ذاته تعالى وليس له شايبة تغير اصلاً وهو علم
 لا يمتد العيني وانما انكشف في الحضور في الذي
 ايجاد الجهر كقول والعقول وما يحذر صدورهم وهو
 غير متغير بتغير ايجادات والشؤون وازمنة
 ثانياً الاكتشاف الحضور في الذي هو مع ايجادات
 الربانية وما خطر بالي ان قلنا، الحكماء ارادوا ان
 لواجب الوجود علماً غير متغير بتغير لادنه فيثبته اولاً
 ثم اثبتوا ان العلم لا يتم اذ هو المختص بغيره في ذلك
 فالأخصر الذي وقع في كلام المتأخرين انما يكون من
 فهم كلام القدماء قال امره على ما نقل الشهرستاني

عنه ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته ومماثل لذاته
 وعقل لذاته عقل غيره او لم يعقل انما ان عقله لا يمتد
 عن المادة منزه عن التوازم المادية فلا يمتد في ذاته
 ذاته وانما انه عاقل لذاته فلا يمتد لذاته وانما انه عقل
 لذاته فلا يمتد غير محجب عن ذاته بذاته او بغيره ثم قال
 الاول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء فهو علم العالم
 العقلي وقد من غير احتياج الى انتقال وتردد من عقل
 الى عقل لذاته تعالى ليس يعقل شيئاً من امور الحوادث
 عند كنهها عند المحسوس بل يعقلها بذاته من ذاته
 ليس كونه عاقله بسبب وجود الاشياء المعقولة بل
 وجودها قد جعله عاقله بل الامر على العكس اي عقله
 للاشياء جعلها موجوده وليس شيء يكمل ذاته الكاملة
 لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده
 ثم قال يجب ان يكون لواجب الوجود لذاته من ذاته
 من كل الاصل لا من غيره فاذا عقل لذاته عقله
 لذاته بالفعل وعقل كونه عاقله وعقل كل ما يصدر
 على ترتيب الصدور عنه والافهم يعقل ذاته بكنهها

ثم قال ان الباري تعالى اعظم الترتيبات غير محتاج الى
 لا تغير بسبب غير سواء كان التغير زمانيا او كان
 تغيرا بان ذاته يقبل التز او كان دايما في الزمان وانما
 لا يجوز له ان يتغير كيف ما كان لان اشغاله انما يكون
 الى الترتيب الى الغير لان كل مرتبة غير مرتبة فهو دون
 مرتبة وكل شيء سائلا ووصف به فهو دون نفسه
 ثم قال ان واجب الوجود في ذاته اي هذا كل شيء
 نادرا في كل شيء والمشار الى بطلان الجبره هنا في قوله
 عقلا كما انما بالفعل بحيث يتقبل من ذاته كل شيء فهو جلاله
 باق بذاته عالم بذاته نادرا به انه فيصفه جميع صفاته
 الكمال من غير تكثر ولا تغير في ذاته انتهى كلامه اقول
 قوله ثم من ذلك يتفصل كل شيء مع قوله وليس كونه قادرا
 بسبب وجود الاشياء المعقولة ومع قوله عقلا لا شيء
 جعلها موجودة ومع قوله كل مرتبة فهو دون مرتبة
 اشارات الى مرتبة العلم الاول التي هي اجمالية وفيها
 لعلم ذاته تعالى بذاته وقوله فهو يعلم العالم العقلي في
 منزلة احتياج الى انتقال مرتبة من حقوله الى معقولات

قوله وهو علم الله عز وجل على ترتيب الصلوات في صلاة
 الى الترتيب في الفصلين اللذين بعدهما لا دلالة على
 تحقق الموجودات في العقل والنفس السماوية
 هذا الفيلسوف في المراتب العلم الثالث لا دلالة على كونها
 يعلم المرتبة من غير ترتيب في الاشياء الصالحة
 قد روي في الاشياء المذكورة وطبقا لم يأت بكلية بل على
 في المراتب الثالث بل اشار الى عقل المرتبة من غير اشارة
 خفية لطيفة بقوله فلا بد من غير ترتيب من ذاته بذاته
 ثم قال شيخ المشايخ في الشفا ما حاصله انه اذا قيل
 لا دلالة تعالى في قبلي على المعنى البسيط وان لم يكن فيه اختلاف
 صور مرتبة متناهية كما يكون في النفس وهو يعقل الاشياء
 دفعة واحدة من غير ان يتكرر في ذاته او تصور في حقيقة
 ذاته تصورهما بل يتصور عندهما تصورهما معقولة في
 يعقل ذاته ويعلم انه مبدأ الكل شيء فيفعل من ذاته كل
 شيء والعلم ان المعقولة لا يكون من الشيء الموجود كما
 انه في العلم بذلك بالمرصد صورته المعقولة وقد يكون
 الصور المعقولة غير ما خرد من الشيء الموجود بل بالعكس

كما فصل صورة نباتية عن صورة ما ثم تلك الصورة المعقولة
بحركة لا فصلنا الى ان توجد لها فلا يكون وجدته
فصلنا لها ولكن فصلنا لها فوجدت رتبة الكل
العقل لا قول الواجب الوجود هذه النسبة فانه يحصل
ذاته وما وجب ذاته ويعلم كيفية كون الخير في الكل
فيتم صورته المعقولة صور الموجودات على النظام
المعقول عند لا على انها بعد اتباع معنى ان باقية
صورة الصور المنصوص لا يمكن للمعادل هو ما هو عالم
بكيفية نظام الخير في الوجود وعالم بان هذه العالمية
تتضمن منها الوجود على الترتيب الذي يحلله نظام
وهو عاشق لذاته التي هو مبدأ الكل نظام خير حسن
هو كذا لك فخير نظام الخير عشوقا بالخير فيكون عالم
الربوبي محيط بالوجود الحاصل والممكن ويكون لذاته
اضافة اليها من حيث هو معقولة لا من حيث لما هو
في لا ميان في في الما في حال وجودها معقولة هي
موجودة في الذات لا في تلكا كاللزام بل فيكون
لها وجود متفارق لذاته وتلكا وذات غيره كصور متفارقة

على ترتيب صورة في صقع الربوبية او يكون من وجود
في عقل او نفس فيكون ذلك العقل والنفس كالموجود
تلك الصورة ويكون معقولة له على انها غير متفارقة
حيث هذه المتفولات اجزاء لذاته تعالى عن كون
ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان جعلها الواسع
عن لذاته ان لا يكون من حيثها والواجب الوجود فلا
يمكن الوجود وان جعلها امور متفارقة لكل ذات
الصور لا لا على غير وان جعلها موجودة في عقل في
الكل في وجود العقل وفيها ان تلك الصورة فاك ان
يعلم انه هو الصورة الموجودة في عقل اخر انهم التسم
او الاشياء الوجود بل العلم المقدم عليه وكذا
بحال ان ينبغي ان يتجه جهدا في الفصل من هذه
ويحفظ ان لا يتكرر في ذاته وتلكا لا لا يكون ذاتا
ماخوذة مع اضافة ما يمكن الوجود فانه من حيث على
لوجود زيد ليست بل بجهة الوجود بل من حيث ذاته
ويعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا ويعلم انه فرق بين
ان يفيض عن الشيء صورة من شأنها ان يفيض وان يصغر

مبدأ انقضاء كل عقول من حيث
هو عقول معلول كاهلهم

عن الشيء هو من معقولة من حيث هو معقولة والواجب الوجود
بالذات معقولة ان تبدأ انقضاء في كل موجود من حيث هو
موجود معلول ثم تجد في السائل الكاسل المتيقن للذات
منه ان يتيقن ان هو كلامه اقول هذا الفيلسوف في
ساعاته يحول الى مطلق كمالا قريب من صوره به بعد
بما حصل فان قوله اذا قيل ان العقل الاول في قوله وفيه
الى العقل الاول الواجب الوجود هذه النسبة بل في قوله
في كل النظر كلام صحيح يدل على ان العلم المقدم على
مطلق الوجود من العلم بذاته تعالى كاصح من الذوات
في بعض تصانيفه ثم ايراد الشبهة على الوجه المذكور
بلا يجوز استعمال هذا القسم الذي هو من هذه العقائد
يدل على وجوده عنه فما ذكره في معرض جواب الشبهة المذكورة
من العوضيه يدل على وجوده من مذهب السلف والحق
في مرتبه العلم التفصيلي الاول على ما مر فان قوله ولا
يأبى ان يكون ذاته ما حوزة مع اصادة ما عكس الوجود
انما يناسب المذهب الثاني في كلامه على حله في المذهب
وذلك على تقديره ان المذهبين ما ذكره في رسالته

عن قوله ذكره القوام العلية من الذات مابينة في غير
مابينة لا ينكح الوصفه فمابينة او ان هذا الفيلسوف
في دفع الشبهة المذكورة غفقه في العبارة المذكورة انه
نحو المذهب الثاني اي القول بانقضاء العقول العلية
قبل ايجاد العيني ويحكم بان تلك الصور العلية قوام
الذات مستفاد من بديها ولا يحتاج الى صورة
بل جميع الموجودات العينية يعلم تلك الصور وتلك
لكنها لا لزوم للذات مستفاد منها لا يحتاج الى
اخر ولا محذور في كون الواجب لا يقا الصور
لا يكون الواجب الوجود متاثر بقيام تلك الصور التي
هي القوام به تعالى فلا يلزم ان يكون فاعلا وقابلا
لها بل انما يكون فاعلا لها عين كونها قايده فانه ليس
شروط القيام التاثر الذي هو لازم القبول فيكون
ذلك القيام بلا تاثر بقبول وقد مر مع بعضا بعدا
وهذا بالحقيقة القول بالمثل لا فلا يلزم وانما انقضاء
المذهب الاول اي القول بان الصور العلية قايده العقل
يرجى معه فافضت عن واجبا الوجود مستفاد لا يحتاج

الى العلم المتقدم على العقل كالاصح على المذهب الثاني
 الى العلم المتقدم على الصور الفاضلة منكشفة وعلى
 ذلك التقديرين يريد عليه ان العلم بالمكاشاة لا يكون
 من الصفات الكلية الذاتية اذ في هذين التقديرين
 يكون تابعا للفيض ان السابغ للذات فانه لا يكون الذات
 باعتبارها بدون توافقه بالذات بالمكاشاة والاعلم
 على هذين التقديرين ان لا يكون افادة الصور العقلية
 والعقل بالعلم المتقدم عليهما وان لم يكن لاحد وهذا
 الفيلسوف نور التوحيد لم يثبت العلم المتقدم الثاني
 هو عين الذات والحق اشارة كما مر الاشارة اليه من ان
 للعلم بالمكاشاة مراتب خمس الاول الاجمالي الذي لا
 اجمال في وقته وهو عين العلم ولبيد الوجود بقرينة الذات
 ومعاريفه لا يشترط اختصاصها بعين الموجودات
 التي لا تشييل بعدوها ولو لا مخافة السآمة في الاشارة
 لا عدنا ايضا كاجال الاول بالامتنان الا ان لم يكن لها
 كان ما ذكر من اقسامها في الاشارة كالتقينا بها
 فان مشاها واحد منها كان كالنقط في البحر لا يدرى

العظيم عند العقول معلوم مذاق فان العلم بغيره
 الجاهلون في كلام في المرتبة الرابعة التفسيرية التي
 انقسام التجليات المحسوسة في القوى الخمسة العقلية
 فانه لا يخفى ان يكون تلك القوى الكلية في هذا العلم
 من ذلك التي هي مظاهر المتلخذه لا تترافق في حال
 لا فاضلة عند المشايخ متناهية او غير متناهية
 والاشارة في ميرها ان السابغ غيره والا في السابغ
 ان يكون الحوادث اليومية مشاهدة الصور والحق
 انها غير مشاهدة الصور اقول الغرض من هذه
 المنطبعة السابعة في ابراهيم كتاب الحروف والاسماء
 ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب في راس كل سنة
 من سنن العالم الالهية وهي ثلث مائة الف وستين
 عاما بعد البصيرة في سنة الله في تلك القوى العقلية
 من جميع ما وجد في تلك السنة ثم بعد تمام الاجزاء
 فيها يجوزها وشيت هو ما وجد في السنة من غير
 هكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشتهر الى
 ابراهيم هذه السنين بقوله تعالى يوم نظروا السماء كظي

المكتوب في اشهر الأيام تلك السنين بقوله تعالى
 من السماء الى ارضهم ثم يخرج اليه في يوم كان
 مقداره الف سنة فاعدهون قال صاحب شرا الق
 كان انقسام الصور الجسائية في القوي الجسائية
 ولا يتصور في هذا الانقسام عدم الشاخي ويجب ان
 الصور الجسائية بدو تلك تكرار لانها من التي تكرر
 صورها بعد مضي سنة من السنين المذكورة وقال
 ايضا لما كان من كانت اولاد على الصور المذكورة
 ويجب تكرار الوضع الفلكي بعد مضي سنة من
 السنين المذكورة لزم من ذلك التكرار تكرار الصور
 الجسائية بدو تلك تكرار لانها من بعد مضي سنة المذكورة
 اي لا يتكرر النفوس فيكون كاذب اليه بواصف
 الشاخي الذي استخرج جميع احوال السنة المذكورة
 حكم بطور ان وقع في شصت السنة فان ذلك التكرار
 باطل الاستدلال بخبر من افاضة النفس في صورة الجسائية
 تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا الى ان يكرر
 الصور الجسائية بدو تلك تكرار لانها من بعد مضي سنة

صاحب شرا الق الى تكرار الوضع الفلكي بقوله تعالى
 ذات الرجوع اول سنة فكم بواصف الفلكي هو
 من نفس الجسائية التي هي شياطين لا من طرفة امرائها
 تكرار لا وضع الفلكية وانها تكرار الصور الجسائية
 السلفية السابعة لا وضع بغيرهم وانها تكرار قتلها
 النفوس المصارعة عن ربه وان صاحب شرا الق
 في الحكيم لا يبين لما مره من الثالث وانما الاول
 كل من هذه الاحكام الثلاثة بطور اما الاول فلا
 بين ان سنة دورات لا فلا لا يغير في السنة
 بل يكون بعضها ممتدة لان ذلك ادلة على العدة وان
 في الاجاد لا يستلزم ان لا يتكرر وضع من لا وضع
 ويجب ان يقع في اجاد الله تعالى ما هو لا على
 القلة والحاصل انه على تقدير كون سنة زمان
 كل ذلك من الاول التي عددتها بواصف سنة
 وسنين على ما روي الله تعالى اثباته في شرا الق
 الى كل من اربعة دورات لا فلا لا يغير عده
 تكرار كل وضع في مدة زمان هو في اربعة دورات

...

فانه لكل ذلك يحصل من ضرب عدد ذلك العدد
 في عدد كان بازاء دورة ذلك العدد عدد صحيح
 لا عدد التوكانت بازاء دورات لا فدان المذكور
 واسا على تقدير كون نسبة زمان دورة ذلك الى آخر
 حقيقة اي لم يكن على نسبة العدد من حيثيل كوان
 وضع من لا موضع الغير للشا حيد والنسبة المذكورة
 ملكة الحق في الزمان من التقادير وقد برهن في القيد
 انه يمكن تحقيق المقدار من حيث لم يكن بينهما نسبة العدد
 واسا استحالة كوان الوضع على التعديل الشا فاذ اذا
 كان زمانا نسبة زمان دورة ذلك التوقيت الى زمان
 دورة خارج المركز للشخص فسيتم تحقيق من العدد في
 استعمال كوان وضع الشخص النسبة الى التوقيت كانه
 لو كوان الوضع لو كان بين ذلك الوضعين المختلفين في
 الزمان المتقدمين في الحقيقة زمان يقدره كل من زمان
 دورتي حركتي تلك التوقيت والخارج المركز المذكور
 التامتين ونرم من ذلك كون زمان بينك القديري
 متساويين كونهما متساويين الزمان المذكور الذي

يقدره انه يعلم ان يكون النسبة بينهما نسبة دورتي
 لما في اقل من دورة من ان النسبة بينهما عدد صحيح
 واسا وجوب تكرار الوضع على التعديل لا فدان اذا
 فرض مثلا اربعة اولئك بحيث يكون نسبة زمان
 دورة حركة اعدادها الى زمان دورة حركة واحدتها
 الثلثة الباقية كنسبة الثلثة الى اربعة ونسبة زمان
 دورة حركة العدد الثاني الى زمان دورة حركة العدد
 الثالث كنسبة اربعة الى سبعة ونسبة زمان دورة
 حركة العدد الثالث الى زمان دورة حركة العدد
 الرابع كنسبة السبعة الى عشرة ونرم تكرار الوضع في
 تلك الاوقات في مدة زمان يقدره زمان دورة العدد
 لا فدان بعد اعداد العدد الذي اذا ضرب في العدد
 الذي بازاء زمان دورته وهو ثلثة حصل العدد
 الذي بعده لا اعداد اربعة المذكورة بازاء ان نسبة
 الدورات لا مربعة المذكورة وهو اربعة حركتي
 وعدد هذه الدورات هو اربعة واسا جولي لانه اذا ضرب
 العدد لا فدان في الاوقات المعروفة من المذكور دورات

تامة عدد هامة واربعمون تحول الفلك الثاني
تامة ايضا عدد هامة بعدد بعدد اربعة التي هو اربعة
زمان دورة حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي
هو اربعة وعشرون وهو مائة وخمسة لان خمسة
دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة الفلك
كنسبة اربعة الى ثلثة وخمسة زمان دورة حركة الفلك
سواء الى زمان دورة تامة لا يحسب يكون عدد هامة
واربعين كنسبة الفلك الى اربعة وعشرين فالفلك
القطر نسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان
دورات تامة لحركة الفلك اوله بحيث يكون عدد هامة
مائة واربعين كنسبة اربعة الى اربعة وعشرين
وهو واحد من هامة وخمسة وفي زمان تحول الفلك
دورات تامة عدد هامة واربعمون تحول في الفلك
الثاني دورات تامة عدد هامة وخمسة وتسمى
المذكورة في انفي زمان تحول الفلك اوله دورات
تامة عدد هامة واربعمون تحول الفلك الثالث
دورات تامة عدد هامة ستون وهو عدد بعدد بعدد

التي اربعة زمان دورة ذلك الفلك العدد المذكور
الذي هو اربعة وعشرون وانه في ذلك الزمان الذي
هو زمان دورات الفلك اوله التي عدد هامة واربعمون
تحول الفلك الرابع التي عدد هامة واربعمون وهو
عدد بعدد بعدد الفلك التي اربعة زمان دورة
الفلك الرابع المذكور اي اربعة وعشرين يكون
وضعا الاصل في اربعة المذكور في طرفي الزمان
المذكور اي زمان دورات الفلك اوله التي عدد
مائة واربعمون وضعا واحد بعينه وهو المطلوب
وبوجه اخر لما كان نسبة زمان دورة كل فلك
برأيه الى الثلثة غير الفلك اوله المعروف الى زمان
دورة الفلك اوله كنسبة العدد الذي هو اربعة
زمان دورة ذلك الفلك الى العدد الذي هو اربعة
زمان دورة الفلك اوله ونسبة زمان دورة
سواء الى زمان دورات التامة التي عدد هامة
واربعون وهي عدة امثال العدد الذي هو اربعة
زمان دورة في العدد الذي بعدد جميع اعداد

ثم بعد المذكور وهو اربعة وعشرون كسبة العدد الذي
 ياراه دونته وهو ثلاثة الى عدة المعدلة بالاعداد المذكورة
 اي اربعه وخمسون في المسألة المنطوقية في زمان دورته
 كل ذلك من اقل من الثلثة المذكورة الى زمان دورات
 العقل لا وله التامة التعداد هامة واما بعد كسبة
 العدد الذي ياراه ذلك العقل الى العدد المذكور
 بالاعداد لا بعد المذكورة اي اربعه وعشرون في
 بعد العدد الذي ياراه ذلك العقل اربعه وعشرون
 كذلك يقدر زمان دورته زمان دورات العقل
 التامة التعداد هامة واما بعد كسبة
 العدد في ظرف زمان تلك الدورات التامة العقل
 واحدا بعينه وهو المطوقس على التام في المذكور
 المطوقس اذ على اربعة وعشرون لما ثبت انه على قدر كون
 بين اربعة دورات من اقل من اربعة استعمال التعداد
 تام من اوضاعها ووجب اعتقاد بان النسب بينها جميعا
 بين بعضها صمية لكون ذلك اتم واعلم ان العقل
 فوجب اعتقاد بطلان الحكيم في حق المشرقين على

المذكور وهو اعادة الصور الجسمية والنفس الجردية كما
 توجد برزخية واما مقتضات صحتها لا تترافق ضعيفة
 اما ما هو باعتبار ورمه تفصيل العلم الرابع فوضيعة
 بالمرسئية ووجه آخر الضعفة عن قرب واما ما هو
 الرصد ووسطا المعين حركات لا دلالات في الحقيقة
 لان امور الرصد اعمى بالتقريب والنسب الحقيقية
 لا يترك بالرصد كما كان النسب صمية ولم يدرك
 بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرحيم فاما
 يدرك على جميع مثل الوضع لا ذلك لا كثر الامور لا
 يدرك على جميع الوضع بعينه كاذب بل بعد هذا القول
 ولما كان تحقيق مسألة العلم من مضامير مسألة العلم
 التي هي قوة عيون الرباب التوحيد ووجب اعادة النظر
 ومقدمة فالق الحيات الشفا جميع الممكنات في وسط
 الحقيقة لان الذي للممكن بالبارز انه غير الذي له
 غيره وهو حاصل الحرية منها جميعا في الوجود ذلك
 لا شيء غير واجب الجرد يعبر عن ملازمة ما بالقر
 ولا مكان باعتبار نفسه وهو الفرق وبقية الوضع في

ثم قال في موضع آخر منها فان كل شيء منه تعالى ليس هو
لخاصته وهو كل شيء وليس هو شيئا من اشياء بعده
ثم قال في موضع آخر ان جميع الاشياء غير واجب الوجود
بالذات هي بائنا لا يستحق الوجود بل هي في انفسها
قطع انما هي التي واجب الوجود يستحق الوجود ولذلك
كلها في انفسها بالطلوع والواجب الوجود حقيقة وبالحقيقة
الواجب الذي يليه تعالى حاصلة فلهذا كل شيء لها
الا وجهه اقول يعلم من القول ان كل شيء
مختصة بركبة ومقتضية بالوجود الحقيقي الذي هي
تتحقق فاما ان يكون تركبها على قايما هو الحق المكنيا
بفرض هذه المقولة او ما وجبا كما هو محتمل في تحليل النظر
وان كان باطلا في حق النظر وعلى العقدين يلزم ان
يكون تلك الهوية خاصة بذاتها باعتبار وجودها
العينى عند الوجود الحقيقي الذي هو موقوف لها وعالم
بذاته ويلزم من ذلك ان يكون الوجود الوجود الذي
هو محض الوجود الحقيقي عالما بجميع الوجودات الموجودة
باعتبار وجودها العيني ويعلم من القول ان اي الحكم

ان واجب الوجود عين كل شيء ان علمه تعالى بذاته علم
بالكل ويعلم من القول الثالث ان كل موجود عيني مكن
سواء كان محسوسا او معقولا لا محله ولا ينفك
عن الوجود الحقيقي الذي انقطاع عنه يعين ومعدله
فيكون منكشفا عنه لانه لا يقوم بذاته او عينا
وما قام بشئ عالم بذاته كان منكشفا عنه ولهذا
الثلاثة المذكورة قال المحررون المعبر واحد كثير
اما وجده في الذات ولا يوصل واما التكميل
فلا يكثر بالانفصال في رأي العين ثم قالوا ان الله
المكان مستكم بالسنه الصاد وبغير اعينهم وبجميع ابدانهم
وهذا لا يورث ان جميع اجزاء العالم من العقول وال
والقوى الجسمانية والصور القايمة بها حاضرة بذاتها
عند واجب الوجود بالذات فلا الفارق في القصور
ان واجب الوجود مبدأ لكل قبض وهو ظاهر في الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته
يلا الكل من ذاته فكل بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويحل الكل

بالنسبة الى ذاته هو الكل في وحدة اقول معنى قوله
 واجتبه الوجود مبدأ لكل فليس انه تعالى بذاته يظهر في
 جميع المظاهر فهو المظهر بذاته المظهر لغيره وما شأ
 كذلك لا يعزب عنه شيء من الاشياء وقوله وهو ظاهر
 اشارة الى انه تعالى هو ظاهر في المظاهر ان لا بالحقيقة
 وظهر المظاهر به ولما كان ظهور جميع المكات به
 فالكل مرتبط به ويطوره منه فلا قوام شيء بدونه بل القوام
 بذاته الذي يقوم به جميع الاشياء ببدل التعريف
 في ذاته وهذا معنى قوله فله الكل من حيث لا كثره فيه
 اي ربط الكل به بان الكل له ومنه لان الكثرة فيه
 هذا معنى قوله تعالى لا اله الا هو والحق معنى قوله هو
 من حيث هو ظاهر بيان الكل من ذاته انه لما كان
 الذات ونور الكل شيء يترك الكل من ذاته وقوله
 فعلمه بالكل بعد اشارة الى حرية العلم التفصيلية
 التي بعد العلم بالذات وقوله ويجد الكل بالنسبة
 الى ذاته هو الكل في وحدة اشارة الى العلم الاحكامي
 المقدم الذي هو عين العلم بذاته تعالى والحاصل ان

الرابع الوجود لما كان منشأ الفيضان كل ادراك
 حسي كان او عقليا ومبدأ الكل ظهور سواء كان
 ذهني او عيني استحال ان يعزب عنه شيء من اشياء
 العينية والذهنية ولما كان ذات واجبا للوجود
 مفيض للكل بل عين الكل كان العلم بذاته عين العلم
 بالكل فان قيل لا بد لهذا المعنى الذي فيه قوة الوجود
 من بيان شأنه كاف فيكون لا يطرح به ما قبله فليست
 قلت بمقتضى قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
 سبلنا وحب الجهاد في هذه المسئلة الشريعة
 ايضا حاما على اتم ما يمكن وهي موقوفة على مقدس
 امد ما يحقق الشخص وثابته تحقيق مقية العلم والاشياء
 تحقيق وجود المهنات الكلية وذا بها تحقيق معنى
 لايجاد اما تحقيق الشخص فاحاطه بالي القاصد
 هو ان الشخص بالحقيقة امر زائد مانع من لا شريك
 بحيث لا يتصور فيه اصلا الاشارة الى رحمة الله
 ونسبة تحقيق معنى الشخص وهو عند الناس لا تحقيق
 في الموجد يخرج من الوجود باعتبار كونه موجودا بهذا

الخوف ذات بلحاظ الوجود الذي هو الوجود الحقيقي
 مانع من وقوع الشك وحمله على كثيرين بالذات
 جميع المكينات بسبب ارتباطها بذلك الوجود
 مانع من وقوع الشك وحمله على كثيرين من الذات
 وهذا هو تحقيق كلام نقل من العالمين من ان الشخص
 نشأ الوجود واما قوله من قال ان الشخص هو جزء
 تحليلي لذات الشخص فهو لا اسم والحقيقة ونسبته
 الى الشخص كنسبة الفضل الى النوع فهو قول من وقع
 في طريق التحقيق المذكور ولم يصل اليه ولو وقع في
 ذلك الطريق لكان سيد المتأخرين واما قوله
 من قال هو العوارض المادية المقدرة على الشخص
 المقارنة لوجوده فيرد عليه انه يمكن اشتراك في
 جميع العوارض المادية غير الوضع في ان واحد
 كخصائص في عين حوله وكقطرات الماء المتساوية
 في المقادير والاشكال فان اعراض المادة لا يصلح ان
 يكون مشخصة لها كما لا يخفى والحاصل ان جميع العوارض
 المتساوية تحت المقولات لا يمنع تجزئ الشك الا

ان الشخص

نوع

الوضع مع اتحاد الزمان ولهذا حكم بهمينا بان الشخص
 الماديات هو الوضع مع اتحاد الزمان والوضع مع
 متبدا مع بقاء الشخص فاحتمالهما لذلك ان الشخص
 هو الوضع تامر لا وضع الزمان على الشخص في زمان
 وجوده وذلك كما يرى فان هذا الحكم خط عند المتأمل
 فان الشخص المادي كونه متبدا مانع من فرض الشك
 بدون اعتبار وضعه والتحقيق ما ذكرنا من ارتباط
 بالوجود الحقيقي مانع للاشتراك وقوله صاحب
 في المطارحات من ان لا يخاص بذكرها شخصته
 مانعة من وقوع الشك وقع في طريق ذلك التحقيق
 وكذا قوله من قال ان الشخص هو الفاعل وقع في ذلك
 ونهاية تحقيقه ما ذكرنا اذ انقضى هذا التحقيق
 طرأ ان واجب الوجود اذ علم كل من الهويات قبل الجا
 على الوجه الكلي المتصور في هوية واحدة المشتمل على
 صفاتها علم الهوية بحيث لا يخرج منها شيء عن عامة
 العلم المقدم وهذا هو المقصود لا صلي من تمهيد هذا
 التحقيق فظهر ان الهويات باعتبار الوجود المعنى

عند واجب الوجود ظهوراً ثم من ظهوره نشأ من المبدأ
المذكور قبل ذلك التحقيق فقط وهذا هو المقصود
من ذكره فان قيل التحقيق المذكور على النحو المذكور يقتضي
ان يتحقق الوجود الحقيقي في جميع الموجودات متغير الوجود
لاشئ في زمانه اي وكتب القوم مستحسناً بان الوجود معنى
واحد وهو معنى انشائي في الدلائل بعد ادعاء الحقيقة
بالحدس من كتب القوم قلت في الدلائل عليه بعد الحكم بحكم
على ما مر الاشارة اليه سابقاً انه قال في المبدأ الشفا
فان لفظ الوجود يدل على الوجود على ما كان كناية منها الحقيقة
التي عليها التي فكانت ما عليه الوجود الخاص للشيء
يرجع وتقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة
ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود
الذي يراد في الاشارة اولاً في كلامه هذا اي بان
الوجود معنى آخر غير الوجود لاشئ في غيره الحقيقة
الوجود الحقيقي ثم قال في موضع آخر انها تقول ان الوجود
لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركب حتى يكون
مستقلاً ويكون تلك الهيئة واجب الوجود فيكون تلك الهيئة

معنى غير حقيقته وذلك المعنى وجوب الوجود ومع لا
اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا
يكون ومع ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي بهذا كل
حقيقة بل هي تلك الحقيقة وتحتها وان كان له حقيقة
غير تلك الهيئة فان كان ذلك الوجود من الوجود بل
ان يتعلق بتلك الهيئة ولا يجب بعد ما يكون معنى وجوب
الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس واجب الوجود
لان له سبباً يجب وهذا مع بقي ان يكون واجب الوجود
بالذات متحققاً من حيث هو واجب الوجود بنفسه من
دون تلك الهيئة فيكون تلك الهيئة عارضة لوجوب
الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن وتذكر ان الهيئة
تقف فلا هيئة لوجوب الوجود غير انه واجب الوجود
وكل حاله هيئة غير الوجود فهو معلول بالاولى نقلاً
له وذات المبدأ يتحقق عليها الوجود منه فهو مرتبة
الوجود اشئ خلاصة كلامه اقول لزم من قولها
ان للوجود معنى هو الوجود الحقيقي الذي يعبّر عنه تارة بوجوب
الوجود وتارة بالواجب الوجود وتارة بالوجود الحقيقي

وهذا المعنى غير معنى الوجود لأشياء الذي هو من العقول
 الثانية فثبت أن في الموجودات أمر متحقق بذاته هو
 الوجود الحقيقي وواجب الوجود بذاته والممكنات إنما
 بائنا بطا إلى هذا الوجود المتحقق نفسه وهذا علا
 التحقيق المذكور فإن الوجود الحقيقي لما كان بذاته ما
 من فرض الشك فيه كان ارتباط كل شيء به سببا لمنع
 فرض الشك في ذلك الشيء والتفصيل أن في الشخص كمن
 أن يراد به فله معان أحدها ما يمنع فرض الشك فيه هو
 ربط الممكنات بالوجود الحقيقي ولهذا صار منع فرض
 الشك فيه مستلزما في جميع الموجودات الممكنة كالإتباط
 بالوجود الحقيقي وإيضا بعد ذلك الشخص وهو من
 عزاض المادة ويصح فيه التغير بحيث يكون لكل من
 العوارض المتغيرة الحادثة خاصية ابقاء الشخص وألها
 ما يصير سببا لامتياز الشخص عن جميع الموجودات
 المتغيرة وهو الحوادث المتحققة في المية من باب
 الوضع والمكان مع اتحاد الزمان فقط أو من غيرهما
 أيضا من العوارض المادية والمجردات المتعلقة بالأشياء

من العوارض المتعلقة بتلك الأجسام الحاصلة منها
 لم تختلف في المية وهذا المعنى يمكن أن يتبدل في جميع
 الشخص كما مر وأما من يختلف في المية فإما لا يتبدل
 فيها هو المية ولو أن ما فيه ما يتجلى من الشخص
 أن الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار أنه
 هو لا كونه فيه وجوب من الوجود بل من غير وجوده
 على الكثيرين لذاته ويظهر منه الممكنات المتكثرة المختلفة
 أما بالميتات أو بالمواد أو بالعوارض المادية وأما
 فرض الشك فيها إنما شأن ارتباطها بالوجود الحقيقي
 الذي هو مظهرها لجميع الممكنات أما تحقيق الإمتباط
 بما هو موجود لذاته فليس الممكنات وجود في نفسها بل
 لا ارتباط بواجب الوجود بل وجودها وثبوتها إنما هو
 بائنا بطا بواجب الوجود فلها وجود وثبوت للغير
 وجودها في نفسها هو عينه وجودها للغيرها يعني
 أن الممكنات لا يصح أن في فيها أنها ارتباطا بحسب
 الوجود ثم وجدت بل يصير موجودا طاهرة حاله
 مرتبط بواجب الوجود فيكون وجودها منه ثابته

هو كونه باطناً ^{تعالى} ولهذا لا يصح ان يوجدهت المكنت
ثم انكشف عند واجب الوجود بل غيض الوجود عليها
منكشفة عند واجب الوجود فيكون وجودها من
ظهورها من واجب الوجود هو عينه ^{عند} وجودها
وامتنع المتأخر ان يكون وجود المكنت في وقت
ارتباطها باوجبا الوجود الذي باعتبار ^{وجود} باعتبار
بالنفايز بين الوجود الحقيقي الذي هو وجودها
وبين المكنت التي هي موجودة باعتبار ارتباطها بالذات
الوجود ليس خارجيا بان يكون لكل مرتبة بل انما يكون
في التصور باعتبار ظهور مرتبة هذه الزيادة
وجوب الوجود موجود باعتبار انه بالوجود الحقيقي
بلا شريك وله قدران ظهورا ومورثا سميت راجعة الوجود
الحقيقي في ان من انات الذل بل انما يتحقق الوجود ^{لها}
لا شراعي فيكون لتلك الامور اي ظهورا ^{فيها} وانواع الوجود
فان مرتبة الوجود ليس اذني من مرتبة الموجود في
المكنت اما ظهورها من واجب الوجود ومن ^{لها}
يحصل للمكنتين استعمال ان لا يتم ممكن من المكنت

مراجعة العلم يدون واجبا الوجود بل العلم انما يحصل
للوجود الحقيقي في كل مظهر من المظاهر وايضا يحصل
المتأخر مما تشكك صاحب الشفا من ان غير ^{وجود}
زوج تركبتي على النحو المذكور اتحاد النفايز بين
والوجود الحقيقي انما يكون بالاعتبار بالذات ^{المكنت} ان يكون
لكل من الموجودات المكنت والوجود الحقيقي مرتبة والاف
خلق مرتبة الخاصة من الوجود الحقيقي فلا يكون فيها
التركيب على النحو المذكور ولهذا قال الشيخ اليوناني
كما لا الرتبة ان يكون الرب عين المروب بالذات
مغايرة بالاعتبار وقال فرودوس كمال العلم ان
يكون العالم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرة ^{باعتبار} بالذات
واذ لا نفايز بين المكنت والوجود الحقيقي بالذات
حلول بينهما بان حلت المكنت في الوجود الحقيقي
بالعكس لان الحلول انما يتصور بين الامر والنفايز
بالذات واذا لوجود حقيقيا للمكنت بل الموجود
هو الوجود الحقيقي القائم بذاته لا غير لا يمكن الحكم ^{باعتبار}
بين المكنت والوجود الحقيقي وكل من الحلول لا يحتمل

كثر وفيما ورد في لائحه من ان افشاء ستر الربوبية
 كثر ولا ليه على ان الربوبية ستر وحده كمال لكن لا يحسن
 افشاءه في الشريعة وذلك لستره وان الموجود بالحق
 هو الرب واما الربوب فيقول يظهر من الرب نسبة الى
 الرب اضعف من نسبة كثر الى موضوعاته فافشاء
 صبر عنه بالان قال الله تعالى كل يوم هو في شأن
 وتارة صبر بالطفل قال الله تعالى الم تر الى كيف
 مد الطفل ولولمنا لجعلنا ساكنات وتارة بالستر لا
 وتارة بالجلجات والكل يقتضي ان لا قولم للربوب
 الحاجج بدون الرب فالرب هو الوجود الحقيقي
 هو القديم والمربوبون هم مظاهر ذلك الوجود
 تظهر وتختفي عنه في القصور والاعتبار ولهذا اجاب
 صاحب الشفا بعض السائلين عن طريق الوصول الى الحق
 بان الطريق هو الخروج من لاسلام المجازي والدخول في
 الكفر الحقيقي فان الكفر هو الستر فاستار هذا الغيب
 بهذه العبارة الى ان طريق الوصول اليها هو الاطلاع على
 ان لا موجود الا واجب الوجود وان المكنا ستر

في القديم نالكه الحقيقي عبارة عن اطلاق السالك
 عدم نفسه وعدم جميع المكنا بالكلية ووجود
 الموجود الحقيقي الذي هو الرب لاسلام المجازي
 عبارة عن اعتبار السالك نفسه الربوب باطلاق الرب
 معبردا وبقية في نظره العائد من الموجود في الوجود
 بان يقيم لكل هوية موجودة لكن هوية الربوب باقية
 لهوية الرب فخذ المجازي فاض الوجود من الوجود
 على المكنا ايضا اما باطلاق الذات الواجب كما صرح
 به صاحب الشفا في بعض مواضع كتبه وصرح الشيخ
 التعليقات بان الوجودات الخاصة بالمكنا هي
 مما لفت لا عرض اخر فان وجود هذه لا عرض من الوجود
 بعينه وجود تلك لا عرض من الوجودات الخاصة
 بالمكنا فان وجودها من غير ما بعينها هو وجود
 موضوعاتها فذهب هذا القائل الى ان لكل هوية
 وجودا خاصا فافاض ذلك الوجود من الوجود
 عليها وهذا لا ناضه هو معنى لايجاد وهذا كلاما
 اجمالي يمكن حمله على ما اشير اليه قبل من ان وجود

في المحل الذي لا يتغير
في المحل الذي لا يتغير

الممكنات عبارة عن ارتباطها بالواجب الوجودي في بعض
قولها فليست بالذات بل بالربط فالواجب الوجودي
الممكن الى واجب الوجود متغير الذات والواجب الوجودي
فان زاد بالمباينة المتغيرة ويصح ان يقول ان الوجود
الخاصة بالممكنات عرض فان لا ارتباطات العرض
فسيب لداها متحققة غير ان التحقيق بهذا اعتبار
آخرها ولهذا قال بغيرها الوجود اذا عرفت حيث كان
لذا هو موجود ان قيل قد يصح القول بان الوجود ليس
امر محقق بالمبينة بل انما هو موجود بها لا غير وانما
قال بغيرها ومن اذا قلنا وجود كذا فانما هو محقق
فانه ان عني غير هذا الحق الى وجود آخر فكان يشبه
واذا قلنا الوجود الذي لا سبب له ففناء الموجود الذي
لا سبب له ولو كان الوجود مابيه يصير الشيء في الاعيان
لكان يحتاج الى وجود آخر فاذن الوجود هو نفس وجود
الشيء في الاعيان فعلى هذا لا يمكن الحكم بان وجود الممكنات
هو لا ارتباط المذكور قلت عند المحررين ان المحررين يكون
للممكنات وجود اتيان هو موجودتها لا ان يصيرها

ولما امر بسبب يصير الممكنات متحدة بالوجود لا اتيان
فهو الموجود الحقيقي الذي لا سبب له ارتباط الممكنات به
يصير متحدة بالوجود لا اتيان ففناءهم يكون اثر الفاعل
اتحاد الممكنات بمفهوم الموجود لا اتيان في سبب ارتباط
بالوجود الحقيقي ارتباطا لا يمكن التغير عنه فاذا قيل ان
موجوده بالمعنى الحقيقي ففناءه انما ذات ارتباط بالوجود
الحقيقي واذا قيل انما موجوده بالوجود لا اتيان في فناء
انما يجنبه يشرع عنها هذا المفهوم المحل عليها بالاعتقاد
والمجمل انما هو بالقول ان الوجود ليس امر يصير به لا
موجوده بل انما هو موجودتها ان الوجود لا اتيان في ذلك
هو من المفهوم الثاني ليس امر يصير به لا شيئا
بل هو الموجود في ذاته لا اتيان في عديم كون الوجود الحقيقي
امر اعني الممكنات وانما المميزون الكاملون هم
مستقون على ان الوجود الحقيقي الذي هو القوم افي
هذات مقام تغيره يقتضي ظهور الممكنات من فناء الممكنات
ظاهرة وموجوده من الوجود الحقيقي بدون قيامها
الحقيقي في الاعيان بل انما كان قيامها به في العقل

والقصور فحاصل كلامهم ان الوجود الحقيقي الذي هو الموجد
الحقيقي لا يلزم في العقل وهو موجد الموجد لا يشاق بالوجود
تغابر ما في الخارج بالذات يعني ان الموجد الحقيقي لا يشاق
لا يشاق في الخارج بل لا خلاف بين العقلاء ولا
كان اللازم والمنزوم متخالف في الخارج في كل شيء يتخذ
في الرؤية باللازم في الخارج بصير متخالف في الرؤية
بالمنزوم فيه لكن جميع المفردات المكنة للموجودة
بصير متخالف في الموجد لا يشاق في الخارج في الخارج
لانه لا اعتبار والعقل عند جميع العقلاء فلو لم يكن
ان بصير جميع المفردات حيث كانت متحدة بالوجود
الحقيقي اتفق في الخارج مغايرة لفي اعتبار العقل
بل هذا شبه اتحاد بصير سببا لشبه ذلك اتحاد
فالقول اتحاد امر مع لازم اما يستلزم اتحاد مع لازم
ذلك ان لو ثبت سببا باللازم مع المنزوم فلا
في المطلب المذكور من اثبات المساواة بين الموجد الحقيقي
والموجد لا يشاق قلت يكفي في اثبات تلك المساواة
ما بر سابقا من ان يشاق من ان يشاق الموجد

لا يشاق لا يتحقق في المكانيات الصرفة بل يشاق الموجد
اما هو الموجد الحقيقي الذي هو موجد باقية ما في الخارج
المفهوم الموجد لا يشاق في جميع الشئون والعيان
من الوجود الحقيقي الذي هو ظاهر في تلك الشئون التي هي
مظاهر لجميع الموجودات من حيث الخارج شخص واحد
هو ان لا يتجزأ وله ظاهر وهو عالم الحسوس والممكن
والتمساده وله باطن وهو عالم البرزخ ولهذا الباطن ما
هو عالم النفس المجردة ولهذا الباطن باطن هو عالم العقول
ولهذا الباطن باطن هو عالم الوجود الحقيقي القائم بذاته
المظهر للمعدومات وتظهر هذا الشخص الشخص لا يشاق
الذي نسبة الى جميع الموجودات نسبة فاعلم
الى القرآن المجيد فان لهذا الشخص لا يشاق ظاهر وهو
ولهذا البدن باطن وهو المظهر الساتر فيه ولهذا
الباطن باطن وهو النفس لا يشاق المجردة ولهذا الباطن
باطن هو روح القدس الذي هو العقل خبير الراسخين
في سلسلة العقول الطرية ولهذا الباطن باطن الى ان
يشاق الى الوجود الحقيقي الذي هو الحق تعالى وكان

البدن وقواه وما في تلك القوى من القوى المحسوسة
 الحسية والروحية والنفس المجردة لا حسانية التي ادركها
 وجودها بالوجود الحقيقي كذلك جميع علم الحسوس و
 القوى الجسمانية وما فيها من القوى والنفس المجردة و
 فيما من الصور والعقول وما يتركب فيها من الامور الثلاثة
 بها صفة عند وجودها الذي جميع تلك الامور
 وفاضة عنه وبه ادراك كل هذه الحيرة كل ذي
 فانه كما كان حيرة بدن الانسان بالقوى السامية حيرة
 القوى السامية بالنفس المجردة التي تلك القوى افوا
 عرضية فايزة عنها حيرة النفس المجردة روح القدس
 وحيرة روح القدس بالافرة اما هي بالوجود الحقيقي
 هو القيمة التي بذاته كذلك حيرة مجموع اجسام القوى
 السامية فيها حيرة تلك القوى بالنفس المجردة المتصورة
 في تلك القوى وحيرة النفس بالعقول المتصورة فيها
 حيرة العقول بالوجود الحقيقي الذي هو الحيوانية فلما كان
 ادراك كل هذه الحيرة بالحق وحيرة كل ذي حيرة من ذلك
 عالم ولا ياتي بالحقيقة الاخرة على ما يقوله المحزونون

الوجود الحقيقي

فالتخلص مما ذكر ان المعلوم عند المحققين يكون حقيقته
 اعتبارية لعلته السامية فيكون لايجادهم عبارة
 عن صيرورة الوجود الحقيقي في اظهر الحق هو الوجود الحقيقي
 والحق هو ظاهره والباطن والباطن لا يتغير بغيره بالادراك
 في احوال بل انما يكون التعابير بينهما بالاعتبار والعقل
 واخبار التبريل عن هذا بقوله تعالى من لا يؤمن ولا يظن
 والباطن وهو بكل شيء عليم فان هذه الآية الكريمة اشار
 الى جميع مراتب علم الله تعالى لا سيما المرتبة الاولى لاجسام
 والخامسة النفسية على اتم البيان وافصح البرهان
 ولايجادهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذلحيتا
 طهرته اشراقية وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة
 الوجود الحقيقي بتقينا بالقياسات الممكنة لاعتبارية وان
 شئت قلت هو عبارة عن اجسام الوجود الحقيقي في الممكنات
 وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي
 حيث اشراق الهيئات الممكنة فان هذه العبارات و
 امثالها معانيها واحداً هي الحكمة المحزونون الذين
 ادعوا اثبات الاشياء بالبراهين فهم موقوفون في

ان لا يجاد عبارة عن تصدير المكنيات الممكنة في الحقيقة
 انزعاج الوجود بالتأثير عند عدم اليقين في المكنية من حيث
 هي ولا في نفس الوجود ولا في لا تصانف الوجود لان
 لا تصانف ليس في الخارج بل انما هي في اتحاد المكنية
 بالوجود لا بشئ في ولما كان مفهوم الموجود من المعقولات
 الثانية بالمعنى لا يعم اي من لا تأثيرات يكون منشأ
 اثر لا يتحد بالمكنية انما في الخارج ولا خفاء في ان
 منشأ اثره ليس مكنية الممكن من حيث هي بل ليس من
 جنس المكنات الصرفة وهذا هو عينه ما ذهب اليه
 اهل الذوق كما ذكرنا في البعد انما هو الغرض ان معنى
 قولهم ان لا يجاد عبارة عن تصدير الممكن بحيث يشرع منه
 الوجود يرجع هذا التماسل الى قول اهل الكشف ان
 لا يجاد عبارة عن تصدير الوجود الحقيقي مقتضى
 من القياسات الممكنة بدون التأثير او ذا حقيقة من
 الممكنة في الجملة ولا يمكن انزعاج الوجود لا بشئ في المكنات
 بدون كون الوجود الحقيقي باطلا اساسا وتجليا فيها يكون
 المكنات مظاهره فيكون كلام اهل الكشف

في نهاية تحقيق كلام اهل الظن لا سيما لا لا
 في ان من تصور من لا يجاد على اثر المعقول لم يوجد
 شئ من الموجود الحقيقي بدون حضور ذلك الشئ عندنا
 الوجود الذي تابع لذلك الحضور في شئ في شئ
 ترتيب مدونه الموجودات بان لا ينفرد في وضع مطلب
 الكشف ثم بعد تحقيق المعقول لا يجاد على الوجود المذكور
 لا ينبغي ان يكون الوجود المكنات الكليات في الوجود في الكلام
 في لا صاروا في ان العمل موجود في لا
 للشخص في الخارج فيصدق على المهمة الكليات في
 نشأ الوجود العيني يكون معروضه للشخص انما هي
 موجوده فيصدق قولنا الكل في الطبيعة موجود في
 الاعيان على نحو صدق قولنا التام مستيقظ
 فالانسان مثلا من حيث هو ليس كذا ولا جبر في
 بل الانسان المعقول باعتبار ذاته ومهية معروية
 للكلمة ولا انسان الموجود في الخارج باعتبار عروية
 الوجود الخاص لجبر في معروية الشخص ولا انسان
 المعقول في الواقع الانسان المحسوس في لا سم والخذ

فالمبانيات المفردة المنزهة عن جميع علم المبدأ لا يكون لها مقابلة
 للمبانيات الموجودة في الايمان في الاسم والمحددة لا تباينها
 الا ان يكون احداهما مع وجوده للوجود لا يمتد ولا ينفرد في
 للوجود الطليقي فلما ثبت ان الشخص هو لا يتلوا بالوجود
 الحقيقي الذي هو المبدأ الاول فثبت ان لايجاد وجودها
 لا تماثل في المعارف المتكسرة في جالتي كونها
 معلومة باعتبار الوجود العقلي في كونها معلومة باعتبار الوجود
 العيني وهذا هو المقصد لا يمتد في ذكر الشخص ونحو وجود
 المبانيات الكلية ولا تماثل في معنى العلم المطلق في ان يقال
 العلم لا يعين ان احدهما المعنى الصديقي وهذا المعنى
 منه علم وعالم ومعلوم وهو هذا المعنى عرضي لا يمتد في
 كان المتكسرة في العلم جوهر او عرض او علم يمتد في
 اصوله وبما يمتد في هو منشأ لا يتكسرة في هو الصور
 عند المبدأ بل التي العامة عند المبدأ بل غير القابلة
 بهذا المعنى لا يكون جوهر ان كان العلم جوهر او لا يكون
 منه وجب في مقوله الكيف او في آية مقوله كانت باعتبار
 المعلوم فيها على اختلاف القول في تعارضها المتكسرة

وقد لا يكون منه وجب في مقوله اصله في العلم المبدأ
 بدأ استفاضتين ذاته فلا يمتد في مقوله اصله في
 لان الجوهر مبدء اذا وجدت في الخارج كانت في
 موضع ولما كان ذات واجبة لوجوده عن الوجود
 بالذات لا يمتد بعرض لها الوجود لا يكون منه
 المقوله واما الجوهر الموجود في الذات في مبدءا
 في الخارج كانت في موضع فذلك جوهر او ان كان
 باعتبار الوجود الذاتي لان العرض مبدء لوجوده
 في موضع وهذا التعريف صادق على الصور المتكسرة
 وهذا لا ينافي كون تلك الصور حيث توجد في الخارج
 كانت في موضع وهذا حكم يكونها مع كونها
 فانه لا تماثل في الجوهر والعرض بالمعنى المذكور
 الجوهر بالمعنى المذكور حسب الجواهر ويكون مفهوم التعريف
 بالمعنى المذكور عرضا عاسا فان الثاني بين الجوهر والعرض
 ليس الا في كونها جنسين شئ واحد فذلك حال الكيف
 فان الكيف هو عام لسا والجوهر جنس اما لا تماثل في
 والكيف لا باعتبار كونها جنسا اما الجوهر الذي هو

انما هو ان كان العلم جوهر او عرض او علم يمتد في
 اصوله وبما يمتد في هو منشأ لا يتكسرة في هو الصور
 عند المبدأ بل التي العامة عند المبدأ بل غير القابلة
 بهذا المعنى لا يكون جوهر ان كان العلم جوهر او لا يكون
 منه وجب في مقوله الكيف او في آية مقوله كانت باعتبار
 المعلوم فيها على اختلاف القول في تعارضها المتكسرة

اما يكون بالمعنى المذكور والكيف الذي هو جنس هو ممتدة
 اذا وجدت في الخارج كانت في موضع ولا يكون تعقلا
 سوتقنا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام
 ولا اقتضاء النسبة والوجود والكيف ههنا المعنيين بالدين
 مما جعل باعتبارهما لا يصدقان على اصله هكذا
 حال جميع المقولات التي هي كائنات في العالم الحسني
 يكون معنى بواصف به لا يكون فرعاً لاجزائه
 الخارج والحق فان كانا اتصافا شيئا بالصفات
 الخارج لا يكون جنساً له فانه على المذهب لا يصح كون النسبة
 والحد محطتين في معنى الوجود الذهني والخارجي
 التعقل المذكور لاحاطة في القول بان الحكماء عدوا الوجود
 الذهني للوجودات الكيفية على سبيل التفرقة والنسبة
 كما قيل فانه غير مراد الحكماء كما يدل عليه قولهم فانهم لما
 عرفوا الجوهر بأنه ممتدة اذا وجدت في الخارج كانت في
 موضع وعرفوا الكيف بأنه عرض للمعنى الذي هو الجوهر
 ممتدة موجودة في موضع بحيث لا يكون تعقلا سوتقنا على
 تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء النسبة ولا النسبة

بان جميع الصور العقلية كقياسات لا نسبته في الخارج
 جميع الصور الذهنية في تعريف الكيف الذي هو ممتدة
 في الشفا واما في الحقيقة فحكم الحكماء بذلك لا يخرج
 يثبت على هذا التعريف والحاصل انه لما كان الصور العقلية
 للجواهر لا بد ان يكون حكمها بانها احصا في الكيف فوجب
 من الوجه الثالث احدها ان في ان التعريف المشهور
 للكيف تعريف له بالاعم في الحكم بانها احصا في الكيف
 هو على سبيل التفرقة والنسبة وثانيها ان في التعريف
 المشار اليه سابقا مقدم في التعريف المشهور في الحكم
 بالاندراج ايقم اما هو على سبيل التفرقة والنسبة وثانيها
 ان في انهم استعملوا الكيف في معنى اعم مما هو مقبول
 ولا نسبته باعتبارهم هو الثالث ولذلك اختاروا
 من قال ان الجوهر جنس للجواهر باعتبار الوجود العقلي
 الكيف جنس لها باعتبار الوجود الذهني فهو عليه ان
 الهيئة لا يكون محط طرح في معنى الوجود الذهني
 وقد مر في الحكم بان الهيئة بجميع اقسامها محط طرح في
 الوجودية وبذلك يتبين الفرق بين هذا القول وبين

فان قيل قد روي هذا القول بانها احصا في الكيف فوجب
 الممتدة في الوجود في الخارج مع تلك الهيئة كغيرها من الكائنات
 الخارج وانما اذا وجدت في الجوهر بغيرها من الكائنات
 باعتبار الوجود الذهني كغيرها من الكائنات

القول بانقسام الاشياء فان القايلين بانقسام الاشياء لا
 يقولون بالامر المشترك والحقان لامر مشترك من الماهية الحقيقة
 ولاسم لا يوضع الا عند التحقيق ولا يصح تبديله ما هو
 بالحقيقة نعم يصح تبديله لاسم باعتبار ما فيه العوام من
 لاسم فعلى هذا القول القواي القول بعدم تبديله الماهية
 بخوي الوجودين ويجب ان يؤخذ في تعاريف العوا
 التي اجناس عالمية قديما واولا من ذلك فليس في تعريف
 اذا وجدت في الخارج مثلا يجب ان يفي في تعريف
 ان عرض حيث لم يوجد في الخارج لا يكون تعقله موقوفا
 تعقل الغير ولا يقضي القسمة ولا النسبة والعرض لا
 ان في العلم مذهبين احدهما مذهب القايلين بالاشياء
 وثانيها مذهب القايلين بان الماهيات انفسها ادوات
 في لادهان ولا فرق بين الماهية الموجودة في الخارج و
 بين صورتها العقلية التي هي العلم بها الا في غير الوجود
 ما يلزمه فعلى المذهب الاول يكون العلم بالشيء شيئا محكما
 له محال فانه في الماهية فيكون العلم بالاشياء مثلا على
 هذا المذهب عرضا شيئا محكما لاهية لافسان الجوهرية

اجناس
 هذا المذهب
 ان في العلم مذهبين
 وثانيها مذهب القايلين بان الماهيات انفسها ادوات
 في لادهان ولا فرق بين الماهية الموجودة في الخارج و
 بين صورتها العقلية التي هي العلم بها الا في غير الوجود
 ما يلزمه فعلى المذهب الاول يكون العلم بالشيء شيئا محكما
 له محال فانه في الماهية فيكون العلم بالاشياء مثلا على
 هذا المذهب عرضا شيئا محكما لاهية لافسان الجوهرية

فيكون ذلك العرض الذي هو علم معلوما بالذات و
 ممتنع لافسان معلوما بالعرض والتبع فعلى القول بهذا
 المذهب يكون الحكم باعصار علم المبدأ لا اوله المبدأ
 اليومية في لاكتشاف قبل الوجود العيني في غاية الشك
 كما لا يخفى قلنا عن ذلك وايضا على هذا المذهب لا
 في كون علم الوجود تعالى بالوجودات عين العلم بذاته تعالى
 فانه كما يجوز علمه على هذا المذهب يكون العرض القاع بالذات
 الذي هو شئ ومثاله محكما للماهية الجوهرية الموجودة لا في
 مع اسلا موافقة بينها في الماهية ولا في ذاتي اصل ذلك يجوز
 يكون لذات الواجب شهادة على العقل لا اوله ومحكما له
 والعقل لا اوله محكاة للعقل الثاني والعقل الثاني محكاة
 للعقل الثالث وهكذا الى ان يثبت العقل فيكون العقل
 المرتبة محكاة لجميع الموجودات الممكنة فبذلك لا
 في ان يكون علم المبدأ تعكسا بذاته عين العلم بجميع الموجودات
 على ما هو قبل واما على ما ذهب اليه المحققون من انقسام
 الماهيات في الادهان فالصواب الذهنية وان كانت
 للموجودات العينية في اصل الماهية ولاسم والحد

يكون
 ممتنع لافسان معلوما بالعرض والتبع فعلى القول بهذا
 المذهب يكون الحكم باعصار علم المبدأ لا اوله المبدأ
 اليومية في لاكتشاف قبل الوجود العيني في غاية الشك
 كما لا يخفى قلنا عن ذلك وايضا على هذا المذهب لا
 في كون علم الوجود تعالى بالوجودات عين العلم بذاته تعالى
 فانه كما يجوز علمه على هذا المذهب يكون العرض القاع بالذات
 الذي هو شئ ومثاله محكما للماهية الجوهرية الموجودة لا في
 مع اسلا موافقة بينها في الماهية ولا في ذاتي اصل ذلك يجوز
 يكون لذات الواجب شهادة على العقل لا اوله ومحكما له
 والعقل لا اوله محكاة للعقل الثاني والعقل الثاني محكاة
 للعقل الثالث وهكذا الى ان يثبت العقل فيكون العقل
 المرتبة محكاة لجميع الموجودات الممكنة فبذلك لا
 في ان يكون علم المبدأ تعكسا بذاته عين العلم بجميع الموجودات
 على ما هو قبل واما على ما ذهب اليه المحققون من انقسام
 الماهيات في الادهان فالصواب الذهنية وان كانت
 للموجودات العينية في اصل الماهية ولاسم والحد

وبذلك يزول أيضا الاستبعاد في كون علم المبدأ لا يتوقف
 ببداهة علماء جميع الموجودات كما انه يجوز ان يكون الامر ان المتقاربان
 بحيث يكون احداهما كما في الآخر فكذلك يجوز ان يكون ان
 العلة السابعة وبين المقدم علاقه بحيث يكون العلة السابعة
 للمقدم غير محالة العلم للعلوم بالعرض وهذا هو المقصود
 من ذكر تفصيل العلم والتفصيل ان في لما كان الله تعالى
 ولم يكن معه شيء وهو باعتبار انه موجود عالم قادر على
 بل تصنف جميع صفات الكمال في ذاته يعلم جميع الموجودات
 لان ذاته من حيث هو موجود علم اجمالي لجميع الموجودات
 التي هي مقومة للغير من حيث هي غير محتاجة الى ذلك الغير
 المحتاج اليها وفي الجمله لما كان الله تعالى عالما ببداهة
 صفات كماله علم من ذاته كيف يصل كل شيء مظهر الصفة
 صفاته من الوجود والعلم والعلة وغيرها من الصفات
 الكمال بحيث ما يتجلى المكينات وازياده لا يصح
 لما كان واجبا للوجود بالذات باعتبار انه جسيم عالما
 قادر امره بالانسان جميع صفات الكمال فاض عنه
 نوراني يكون مظهر العلم والعلة وباقي الصفات

من حيث هو مظهر الوجود ذاته
 من حيث هي مظهر العلم ذاته
 من حيث هي مظهر العلة ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته

غير الوجوب بالذات وهذا النوع هو النور المصطفوي
 عند التحقيق وهو الذي يسمى الحكمة بالعقل الاول يعلم
 الوجود بذلك العقل قبل ابداعه عين علمه بداهة فانه
 كما كان واجبا للوجود موجودا بداهة كذلك ذلك العقل
 مظهر الوجود فكان واجبا للوجود عالم بداهة
 ذلك العقل مظهره وهكذا حكم جميع صفات
 الوجود التي يمكن ان يصير الممكن مظهرها والفرق بين
 السابق واللاحق انما يكون يكون السابق اصلا وتسا
 وواجبا واللاحق مظهرا وتابعا ولا حقا ومكنا وليس
 شرط العلم ان يكون موافقا للمعلوم في جميع احواله
 اللوازم فيكون علم واجبا للوجود بداهة فلما اجمالا
 بذات العقل لا وله مقدما على ابداعه ولما كان هذا
 النور لا هو النور المصطفوي المصطفوي وقال الله تعالى
 ثم في قديمي فكان قاب قوسين او ادنى علم ان كان
 قوسين اشار الى ان ذلك النور في المرتبة السابعة
 او ادنى فيكون حقيقة ذلك العقل انه موجود بوجوده
 تعالى في جميعه عالم بعد ان تضافه بقوله تعالى في قديمي

من حيث هو مظهر الوجود ذاته
 من حيث هي مظهر العلم ذاته
 من حيث هي مظهر العلة ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته
 من حيث هي مظهر المقدم ذاته

واقع في المرتبة الثانية من مراتب الوجود في
 المراتب الثمانية التي تحتها مرتبة واحدة الوجود
 الواجب تعالى واما كان العقل الاول اصلا لجميع الموجودات
 التي بعده في المرتبة كان العلم بالعقل الاول علما اجاليا
 الموجودات ولزم من ذلك ان يكون علمه احصائيا
 بعينه علما اجاليا لجميع الموجودات التي
 العلم لا يخفى في امر واحد فجميع الموجودات
 العلم له رتبة ما باعتبار هذه الوحدة يكون العلم
 العلم لا يخفى في هذا ما لا يزيد في رتبة العلم
 هذا العلم التام في رتبة العلم لا يخفى في رتبة العلم
 واما كان محض العلم محض العلم لا يخفى في رتبة العلم
 على ما ذكره والحمد لله على
 والصلوة والسلام
 على سيدنا محمد
 وآله

من المراتب الثمانية من مراتب الوجود في
 المراتب الثمانية التي تحتها مرتبة واحدة الوجود
 الواجب تعالى واما كان العقل الاول اصلا لجميع الموجودات
 التي بعده في المرتبة كان العلم بالعقل الاول علما اجاليا
 الموجودات ولزم من ذلك ان يكون علمه احصائيا
 بعينه علما اجاليا لجميع الموجودات التي
 العلم لا يخفى في امر واحد فجميع الموجودات
 العلم له رتبة ما باعتبار هذه الوحدة يكون العلم
 العلم لا يخفى في هذا ما لا يزيد في رتبة العلم
 هذا العلم التام في رتبة العلم لا يخفى في رتبة العلم
 واما كان محض العلم محض العلم لا يخفى في رتبة العلم
 على ما ذكره والحمد لله على
 والصلوة والسلام
 على سيدنا محمد
 وآله



